

Ares.

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der griechischen Religion.

Von

Heinrich Dietrich Müller.



Braunschweig,
Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1848.

Herrn

Professor Dr. K. Fr. Hermann

und

Herrn

Director Dr. Aug. Geffers

zugeeignet.

Vorrede.

Daß auf dem Gebiete der griechischen Religion und Mythologie die Masse des Dunkeln und noch Unverständlichen unendlich groß sei, und die Forschung hier noch in ihren Anfängen stehe, ist häufig genug ausgesprochen. Namentlich ist das ursprüngliche Wesen der einzelnen Götter in den meisten Fällen entweder noch gänzlich unbekannt oder doch im höchsten Grade streitig; ohne Klarheit und Sicherheit in diesem Puncte ist aber eine Einsicht in den Entwicklungsgang der ältesten Periode der griechischen Religion geradezu eine Unmöglichkeit. Und doch ist an diese Einsicht die Entscheidung so vieler bedeutender Fragen geknüpft, Fragen, die nicht bloß für die Kenntnis des griechischen Alterthums von Belang sind. Demnach sind Monographieen über einzelne Götter, die besonders das ursprüngliche Wesen derselben zu ermitteln suchen, ein anerkanntes Bedürfnis. Solche Monographieen haben aber mit größern Schwierigkeiten zu kämpfen, als in jedem andern Zweige der Alterthumswißenschaft. Denn kommt es bei monographischen Darstellungen der letztern Art hauptsächlich nur darauf an, das zerstreute Material mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln, zu sichten und zu ordnen, und die alsdann sich ergebenden Resultate in das bereits fertige Fach-

werk der betreffenden Specialwissenschaft einzureihen, so ist bei mythologischen Monographieen die Sammlung des Materials eine mehr untergeordnete Operation, mit deren Beendigung noch nicht einmal der Grund zu dem aufzuführenden Gebäude gelegt ist. Es gilt dann erst die weit schwierigere Aufgabe, über die Grundsätze zu entscheiden, nach welchen das Material bearbeitet und zurecht gelegt werden soll, damit mehr daraus entstehe, als ein bloßes Chaos von Notizen, womit gerade dieser Wißenschaft doch am Ende wenig gedient ist. Woher aber diese Grundsätze entnehmen? Sieht man sich darnach in den Werken der bedeutendsten Mythologen unserer Zeit um, so findet man dieselben in einem so ungeheuern Widerspruche unter einander, daß man fast nur zwischen zwei Wegen die Wahl hat: entweder einem der herrschenden Systeme beinahe blindlings zu folgen oder — wenigstens vorläufig — alle bei Seite zu laßen und, so gut es gehen will, seine eigne Richtung einzuschlagen.

Anfangs mehr durch zufällige Umstände als nach einem festen Plane gerieth ich, indem ich mich mit der Mythologie beschäftigte, auf den zweiten Weg und gelangte auf diese Weise zu selbständigen Ansichten, namentlich über den Entwicklungsgang der griechischen Religion, die auch, nachdem ich mich mit den neuern mythologischen Werken genauer bekannt gemacht hatte, nur noch mehr befestigt wurden. Eine Probe davon wird hier dem gelehrten Publicum mitgetheilt. Die Wahl des Gegenstandes wurde durch vorangegangene allgemeinere Untersuchungen hervorgerufen. Hätten mich äußere Gründe zum Schriftstellern bewogen, so möchte sie wol auf eine im historischen Griechenland bedeutender hervortretende Gottheit gefallen sein. So aber wählte ich einen der unbedeutendsten Götter, weil es mir zweckmäßig erschien

meine Ansichten und meine Kräfte zunächst auf einem möglichst eng begrenzten Felde zu prüfen. Nichtsdestoweniger glaube ich annehmen zu dürfen, daß die gewonnenen Resultate und die Art, wie sie gewonnen sind, nicht ohne Bedeutung für das Ganze sein werden. Denn da es galt, alle Spuren des ursprünglichen Wesens dieses Gottes sorgfältig zu beachten und darzuthun, warum und in wie weit dieselben ihn als Unterweltsgott zeichnen, so mußte dieß zu einer genauern Erörterung, und ich darf wol hinzufügen, zur Entdeckung vieler Characterzüge und Kriterien chthonischen Wesens überhaupt führen, von denen gewis manche als Stützen weiterer Forschungen und Combinationen willkommen sein werden. Vorarbeiten hatte ich gerade hierfür sehr selten; deshalb mußte ich es mir zur Aufgabe machen, in jedem Falle, wo der Gang der Untersuchung mich auf einen Punct der Art führte, erst denselben für sich zu betrachten und möglichst zu erweisen, ehe ich weiter schritte. Zwar mag auf diese Weise die Uebersichtlichkeit der Darstellung mitunter etwas gelitten haben; allein dieser Nachtheil dürfte wol eben nicht in Betracht kommen, wenn es mir gelungen sein sollte, was ich wenigstens nach Kräften erstrebt habe, niemals eine Deutung ohne genügenden Beweis hinzustellen. Es schien mir dieß um so nothwendiger, da wol nirgend so oft und so craß gegen diesen ersten Grundsatz einer jeden Wißenschaft verstoßen ist, als in der Mythologie. Freilich werden mythologische Beweise in der Regel ganz anderer Art sein, als die Beweise in andern historischen Wissenschaften, allein Beweise müßen es doch sein.

Wer mit der mythologischen Litteratur der neuern Zeit genauer bekannt ist, wird leicht bemerken, daß ich zum Polemisieren sehr häufig Veranlaßung gehabt hätte; ich habe

Ares.

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte

der

griechischen Religion.

Von

Heinrich Dietrich Müller.



Braunschweig,

Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.

1848.

des Mondenlichts, ausgleiche« [1]). Die letzte Erklärung stützt sich also vorzugsweise auf die Deutung Welckers; aber dieser hat selbst ihre Richtigkeit sehr in Frage gestellt, wenn er sagt: »Darüber ist für mich kein Zweifel, daß die Zahl dreizehn auf den Schaltmonat, wahrscheinlich den der Trieteris, geht: ob dieselbe aber auch in dieser Verbindung bedeute und was, ist eine andere Frage.« Aber angenommen auch, es beziehe sich die Zahl dreizehn auf den Schaltmonat, so ist damit jener Homerische Mythus noch keineswegs erklärt, wie Welcker an einem andern Orte [2]) selbst gesteht. Wir müßten also wol von dem Lichtgotte zurückgehen auf jene erste Deutung, welche in Ares den Gott des Verderbens überhaupt sieht. Doch auch hierbei können wir uns schwerlich beruhigen. Da Ares ein unzweifelhaft alter Gott ist, so ist es von vorn herein unwahrscheinlich, daß er seinen Ursprung der bloßen Personification einer abstracten Idee verdanke. Wir sind vielmehr berechtigt zu vermuthen, daß er, ehe er zu einem Gotte des Verderbens oder des Kriegs (denn auch dieß ist noch zu abstract) wurde, eine andere Bedeutung gehabt haben müße.

Auf welche Weise sollen wir aber diese erkennen? Häufig hält man die Etymologie der Namen für das geeignetste Mittel, zu dem ursprünglichen Begriffe mythischer

---

1) Für einen Sonnengott hält den Ares auch Uschold (Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1842. p. 359), der bekanntlich alle Götter, die nicht Unterwelts- oder Meergötter sind, für Sonnengötter erklärt. Außer der Sophokleischen Stelle fußt er besonders auf dem Homerischen Hymnus auf Ares. Er hätte aber bedenken sollen, daß dieser Hymnus schon von Voß (Mythol. Briefe II, 1. p. 9) für neu erklärt und von G. Hermann (Orphica p. 353) sogar ohne Weiteres unter die Orphischen Gedichte aufgenommen ist. Außerdem ist es doch wol klar, daß Ares in demselben als Planet gedacht ist.

2) Kl. Schriften II. p. CXIV.

Wesen durchzudringen. Diese Ansicht können wir nicht theilen. Denn die Etymologie von Eigennamen hat, wie überall, so insbesondere auf dem Gebiete der Mythologie viel größere Schwierigkeiten, als die Etymologie von andern Wörtern; namentlich auch deshalb, weil die Wortbedeutung, ein Hauptkriterium einer richtigen Etymologie, uns natürlicher Weise hier weniger zu Hülfe kommt, da sie ja noch unbekannt und erst zu suchen ist. Und wenn wir nun auch in irgend einem speciellen Falle diese Schwierigkeiten überwunden hätten, so würden wir schwerlich doch schon mit der gefundenen Bedeutung des Namens zugleich den ursprünglichen Begriff der Gottheit genügend erfaßt haben. Denn freilich ist einzuräumen, daß die mythischen Namen größtentheils für ursprüngliche Appellativa gelten und folglich eine Beziehung auf das Wesen der Gottheit gehabt haben müßen; allein wo finden wir sonst in der Sprache Appellativa, welche den ganzen Begriff des durch sie bezeichneten Gegenstandes ausdrückten? Fast alle Appellativa, deren ursprüngliche Bedeutung wir erforschen können, werden zeigen, daß die Benennung von einer einzelnen besonders in die Augen fallenden, oft sehr äußerlichen Eigenschaft hergenommen ist. Aehnliches muß in Bezug auf mythische Eigennamen angenommen werden, so weit dieselben als Appellativa gelten können; und demnach wird eine mythologische Deutung, welche ausschließlich oder vorzugsweise auf die Etymologie der Namen basiert ist, selbst wenn die Gefahr des Irrthums dabei minder groß wäre, sehr leicht der Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit anheim fallen. Und heißt es nicht auch die Selbständigkeit der Mythologie als Wißenschaft preisgeben, wenn man dieselbe von einer andern Wißenschaft, der Sprachforschung, so abhängig macht? Oder wäre es überhaupt denkbar, daß die religiöse Anschauung sich nicht

in dem, was sich als das eigenthümliche Erzeugnis derselben darstellt, in Mythus und Cultus, vor allen Dingen verkörpert haben sollte? Mir scheint es in der That unzweifelhaft zu sein, daß die Etymologie der Namen zwar ein treffliches Hülfsmittel, keineswegs aber überall den Ausgangspunct abgeben könne weder für mythologische Forschungen überhaupt, noch auch für die Bestimmung des ursprünglichen Wesens einer Gottheit.

Daß für das Letztere der Cultus von großer Wichtigkeit sei, ist allgemein anerkannt. Dagegen wird die Brauchbarkeit der Mythen für diesen Zweck von Manchen bezweifelt oder denselben nur eine secundäre Bedeutung zugewiesen; ja man geht mitunter wol so weit, daß man die Mythologie von der eigentlichen Religion trennen zu können meint[1]). Freilich steht eine große Anzahl von Mythen nur in einem laxen Zusammenhange mit der Religion, und selbst Mythen von unzweifelhaft religiös-symbolischem Gehalt haben in der Regel mancherlei fremdartige Bestandtheile in sich aufgenommen; aber im Allgemeinen hege ich die Ueberzeugung, daß jeder wirklich alte und echte Mythus in seinem Kern solche Vorstellungen enthält, welche man zur Zeit seines ersten Ursprungs von der darin so zu sagen als Protagonist auftretenden Person hegte. Ein solcher Mythus steht mit den Cultushandlungen auf gleicher Stufe, ist mit diesen zugleich entstanden und herangewachsen, beide bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Es ist also das Geschäft der Deutung noch nicht abgeschloßen, wenn man nachgewiesen hat, daß ein Mythus sich auf irgend einen Cultusgebrauch beziehe, sondern dann fängt dasselbe erst recht an. Damit will ich keineswegs leugnen, daß es auch Mythen gibt, die

1) So Heffter Ztschr. f. d. Altthmsw. 1838. p. 569 ff.

nur zu dem Zweck gebildet sind, um irgend einen unverständlich gewordenen Cultusgebrauch und dergleichen zu erklären oder dessen Entstehung nachzuweisen; aber solche Mythen sind auch eigentlich nicht zu den alten und echten zu rechnen. Müßen wir also im Princip den Cultusgebräuchen und den Mythen gleiches Recht vindicieren, so haben als Quellen zur Erkenntnis der ältesten Religion die Mythen factisch sogar manchen Vorzug; denn unsere Nachrichten über Cultusgebräuche sind theils sehr lückenhaft und berühren oft die bedeutsamsten Handlungen am wenigsten; theils stammen sie meistens aus einer spätern Zeit, wo mit der Veränderung der Gottesbegriffe und dem Verfall der Religiösität Manches sich umgestaltet haben mußte; während die Mythen zum guten Theile gerade aus den ältesten und besten und so zahlreichen Quellen uns zufließen, daß schon durch äußerliche Vergleichung derselben unter einander für die Auffindung des Ursprünglichen viel zu gewinnen ist. Auch haben nicht alle Cultusgebräuche eine symbolische Beziehung auf das besondere Wesen des Gottes, sondern viele dienen, wie in der Natur der Sache liegt, bloß zum Ausdruck allgemeiner religiöser Empfindungen; und wo dieselben symbolisch sind, sind sie nicht selten viel schwieriger zu verstehen, als die Mythen, da natürlich die Sprache das geeignetste Mittel zum Ausdrucke geistiger Vorstellungen ist.

Damit wird es vorläufig gerechtfertigt erscheinen, wenn wir den Versuch machen, das ursprüngliche Wesen des Ares vorzugsweise aus den sich an ihn knüpfenden Mythen zu erforschen. Der Erfolg selbst mag dann zeigen, in wie weit dieses statthaft ist oder nicht.

Eine erhöhte Wichtigkeit gewinnt bei diesem Verfahren die Frage nach dem Verhältniße unserer ältesten Quellen, insbesondere des Homer, zu dem Ursprünglichen in der

griechischen Religion und Mythologie. Bekanntlich stehen sich hier seit längerer Zeit zwei Meinungen einander gegenüber, von denen die eine ohne Weiteres die Ueberlieferungen Homers als das (relativ) Ursprüngliche setzt, von welchem aus das Alter und der Werth anderweitiger Traditionen bestimmt werden müße, während die andere als Princip aufstellt, daß »nur der Mythus selbst, in seiner Entstehung begriffen, uns die Frage über sein Alter lösen könne« [1]).

Es kann nicht meine Absicht sein, mich hier auf eine eindringende Erörterung dieser Streitfrage einzulaßen; auch glaube ich, daß dieselbe weniger aus allgemeinen Gründen, als aus den Resultaten specieller Untersuchungen wird entschieden werden können: aber es wird doch nothwendig, den Standpunct kurz anzudeuten, welchen ich zu derselben einnehme. Ich halte mich dabei an Preller; denn dieser hat sich noch vor Kurzem abermals über diesen Punct ausgesprochen [2]), und außerdem werden einige besondere Ansichten dieses Gelehrten unten zur Sprache kommen müßen. Derselbe scheint mir nun nicht ohne Grund auf die zersplitternden Folgen hinzuweisen, zu welchen die Müllersche Ansicht von der Bedeutung und Stellung der Localmythologie führen kann, wenn sie zu weit ausgedehnt wird. Auch bin ich im Ganzen damit einverstanden, daß das Nationale als das Höhere und Bedeutendere angesehen werden muß, aus dem die Localdifferenzen erst hervorgegangen sind. Aber unmöglich kann ich glauben, daß dasjenige, was die epische Poesie, insbesondere Homer, uns bietet, dem ursprünglich Nationalen so nahe stehen sollte, wie Preller anzunehmen scheint, wenn

---

1) O. Müller Prolegg. p. 128.

2) S. den Artikel Mythologie in der Realencyclop. d. class. Alterthumsw. p. 368 f.

er sagt: »Sie (die durch die epische Poesie gewordene Mythologie) ist die künstliche Zusammenfaßung und Ineinsbildung dessen, was örtlich sich zu trennen begann, also die Bewahrung und Wiederherstellung jener ursprünglichen nationalen Einheit des religiösen Bewußtseins und der darauf beruhenden Mythenwelt durch die Kraft einer volksthümlichen Dichtung, welche bei den Griechen hauptsächlich um dieses Dienstes willen, den sie der Nation erwiesen, eine so außerordentlich hohe und heilige, ja priesterliche Bedeutung hatte«. Allerdings ist einzuräumen, daß die griechische Poesie, insbesondere auch das Epos, mit der Religion im innigsten Zusammenhange steht, aber daß die epische Poesie diese Bedeutung gehabt habe, welche Preller ihr zuweist, bleibt doch nur eine Hypothese, die nur dann auf allgemeinere Anerkennung Anspruch machen könnte, wenn wir durch dieselbe zu einer klaren Einsicht in die Entwicklungsgeschichte der griechischen Religion gelangten. Das ist nun aber nach Allem, was ich sehe, nicht der Fall; vielmehr gerathen wir überall in so große Schwierigkeiten, daß ohne andere noch künstlichere Hypothesen nicht durchzukommen ist. Davon liefert die unten mitzutheilende Ansicht Prellers über Persephone ein schlagendes Beispiel.

Mir gilt das Nationale, Ursprüngliche in der griechischen Religion als die unbekannte Größe, die wir mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln zu suchen haben. Dabei müßen wir uns aber wol hüten, durch einen Salto mortale gleich in die Urzeiten gelangen zu wollen, wo das Hellenenvolk noch eine wirkliche Einheit der Nationalität und zugleich des religiösen Bewußtseins besaß. Diese Zeiten liegen in der dunkelsten Ferne und sind dem historischen Auge nicht mehr erkennbar; wir können nur durch Schlüße zu dem Satze gelangen, daß es eine solche Periode in der Entwick-

lung des griechischen Volks einmal gegeben haben muß. Historisch ist es aber, daß sich jenes Urvolk der Hellenen in eine große Menge von Stämmen getrennt hat, die sich erst später in ihren geschichtlich bekannten Wohnsitzen wieder zusammenfanden, und dort ihre nationale Verwandtschaft erkannten, ohne aber im Geringsten das Bewußtsein der Stammesverschiedenheit aufzugeben. Diese Verschiedenheit und Trennung finden wir vielmehr, je weiter wir zurückgehen, desto schärfer ausgeprägt, wie in der Sprache, so in den Sitten und dem Rechte. Daraus folgt für die Religionsgeschichte und Mythologie, daß wir uns vorläufig und vielleicht für immer begnügen müßen, aus dem Gewirr der religiösen Anschauungen und Mythen, wie sie das spätere Griechenland [1]) in ein dürftiges, unhaltbares System gebracht hat, das Eigenthum eines jeden Stamms wieder zu erkennen und dasselbe, gereinigt von den mancherlei Zuthaten und Modificationen der späteren Zeit, dem ursprünglichen Eigenthümer, so weit sich derselbe ermitteln läßt, zu restituieren.

Natürlich werden uns bei dieser Untersuchung die ältesten Quellen die liebsten sein müßen, und ich möchte wahrlich dem Homer und Hesiod dieses ihr gutes Recht nicht schmälern. Aber die epische Poesie, die wir kennen, datiert aus einer Zeit, wo die Schroffheit der Stammesunterschiede früherer Zeiten bereits sich bedeutend gemildert hatte, und das Bewußtsein gemeinsamer Nationalität sich geltend machte. Sie selbst galt allerdings als das Eigenthum der gesammten Nation, hatte eine nationale Bedeutung; sie ist aber Vertre-

---

1) Ich meine damit nicht etwa die Alexandrinische Periode, sondern auch das Homerische Griechenland gilt mir in Bezug auf die Religion und Mythologie bereits als ein späteres.

terin der später gewordenen, nicht der ursprünglichen Nationalität. Sie hatte also die Aufgabe, dasjenige, was von den Stammesreligionen nicht schon durch den Verkehr selbst sich in ein friedliches Verhältnis zu einander gesetzt hatte (und die Masse des Unvermittelten war gewiß nicht so groß, als man gewöhnlich annimmt), möglichst mit einander zu vermitteln und in Einklang zu bringen; mußte sich aber auf diese Weise von dem Ursprünglichen, welches gerade in den unvermittelten Stammesreligionen lag, immer mehr entfernen. Diese Richtung wurde begünstigt theils durch die Loslösung vom Cultus, welche eine freiere Dichtung möglich machte, als bei derjenigen Poesie, welche zunächst nur für die Cultuszwecke bestimmt war, theils durch den eingetretenen Fortschritt in der Bildung, welcher offenbar für die Homerische Zeit eine Auffaßung bedingte, die von der in den Stammesreligionen ursprünglich gegebenen vielfältig abwich. Namentlich scheinen die directen Beziehungen auf die Natur, welche in den Local- und Stammculten meistens entschieden in den Vordergrund treten, der religiösen Anschauung jener Zeit schon nicht mehr zugesagt zu haben. Oder wären es allein die Forderungen der poetischen Darstellung, die jenes Zurückdrängen der Naturbeziehungen veranlaßt hätten?

Was demnach Homer und Hesiod bieten, bedarf der sorgfältigsten Kritik, die sich besonders das zur Aufgabe macht, die wirkliche Ueberlieferung, welche sich bei diesen Dichtern findet, von ihrer Auffaßung und Verarbeitung oder der ihrer Vorgänger zu sondern und außerdem alle Veränderungen aufzuspüren, die durch das Bestreben zu vermitteln entstanden sein mögen.

Zu dieser Kritik liefern uns die Localculte (abgesehen von dem selbständigen Werthe, den sie in solchen Fällen

haben, wo Homer und Hesiod uns im Stiche laßen) ein vortreffliches Hülfsmittel. Denn diese hatten an der Heiligkeit des Cultus und an den Oertlichkeiten selbst für die Bewahrung des Ursprünglichen feste Anhaltspuncte, welche der Poesie, sobald sie sich über die locale Beschränktheit erhob, gewöhnlich abgiengen. Daher finden wir in der Regel in ihnen mehr sinnliche, oft rohe und eben dadurch ihr höheres Alter beurkundende Elemente, welche die Poesie aufzunehmen verschmähte. Aber durchaus geschützt vor allmähligen Umbildungen waren auch sie nicht, da das religiöse Bewußtsein selbst sich gegen die fortschreitende Entwicklung und den Einfluß der Poesie nicht verschließen konnte, und die oft erst spät durch schriftliche Aufzeichnung fixierte mündliche Tradition den mannigfaltigsten Einwirkungen offen stand. Darum dürfen auch die Localculte, besonders aber die Localtraditionen, nicht sogleich in ihrer ganzen Erscheinung als das Primitive gesetzt werden. Was in den verschiedenartigen Ueberlieferungen wirklich für alt und echt gelten darf, das läßt sich nur aus mythologischen Gründen entscheiden, d. h. aus der richtigen Auffaßung des ältesten Wesens einer Gottheit, die sich stützt auf eine richtige Deutung der Mythen und Cultushandlungen, welche sich an sie knüpfen. —

Das sind ungefähr die Grundansichten, welche mich bei den folgenden Untersuchungen leiten und durch dieselben, wie ich hoffe, auch manche Bestätigung erhalten werden.

Capitel I.

Ares in den Mythen von Jason und Kadmos.

Die Zahl der Mythen, welche sich an Ares knüpfen, ist im Ganzen sehr gering. Der wichtigste und bedeutsamste ist offenbar der Mythus von der Feßelung und Einschließung des Gottes durch die Aloiden, welchen Homer im fünften Buche der Ilias erzählt. Ehe wir jedoch auf diesen eingehen, scheint es uns zweckmäßig, einige Mythen zu betrachten, in welchen Ares nur eine untergeordnete Rolle spielt; wir hoffen, auf diese Weise uns den Boden ein wenig ebenen zu können durch gelegentliche Erledigung einiger Vorfragen, welche, später eingefügt, den Gang der Untersuchung leicht zu sehr zersplittern und hemmen möchten. Natürlich werden wir aber jene Mythen nur so weit in die Untersuchung ziehen, als es für unsern Zweck erforderlich ist, ohne uns auf eine Erklärung des Ganzen einzulaßen.

Der Name des Ares ist in die Argonautensage vielfach verflochten. Das Feld, welches Jason umpflügen muß, heißt ein τέμενος oder πεδίον des Ares. Die Insel Aretias, auf welcher die Argonauten die Söhne des Phrixos treffen, hatte ihren Namen gleichfalls von Ares, sie wird geradezu Insel des Ares genannt[1]; auch heißen die dort

1) Apoll. Rh. II, 1230.

hausenden Stymphalischen Vögel Areische[1]; sie waren, wie Servius berichtet, von Ares erzogen[2]. Das Wichtigste ist aber offenbar, daß das goldene Vließ, um welches sich die ganze Argonautensage dreht, nach dem übereinstimmenden Zeugniße der Quellen in einem Haine des Ares aufbewahrt worden sein soll. Dieß kann nicht bedeutungslos sein, da ja Aea ursprünglich ein nur in der Idee existierendes Land war, also ein wirklicher Cult des Ares in dem historischen Kolchis nicht der Grund gewesen sein kann. Gegen die letztere Möglichkeit spricht ja auch die anderweitige Einflechtung des Ares in die Sage. Könnten wir also ausfindig machen, was jener vom Mythus angenommene Hain für eine Bedeutung habe, so würde dadurch auch natürlich auf das ursprüngliche Wesen des Ares Licht fallen.

In der Orphischen Argonautik[3] wird erzählt, daß jener Hain von einer siebenfachen Mauer umgeben gewesen und von Hekate bewacht worden sei. Es kann gewagt erscheinen, auf eine für die Mythologie vielfach bestrittene Auctorität Folgerungen stützen zu wollen. Indeßen urtheilt ein anerkannter Forscher[4] über jenes Gedicht, daß manche tiefbegründete Einzelheiten sich fast einzig in dieser Argonautik erhalten haben. Es ist auch nicht unsere Absicht, auf jene Angabe allein uns stützen zu wollen; es liegen viel bedeutendere Gründe vor, die aber nicht füglich an den Anfang gestellt werden können. Genug, wir halten jene Angabe für alt und ganz der Idee des Mythus entsprechend.

Nun ist Hekate freilich vorwiegend Mondgöttin, aber

---

1) Apoll. Rh. II, 1033.

2) Serv. Virg. Aen. VIII, 300.

3) v. 894 ff.

4) O. Müller Orchom. p. 296.

in dieser Bedeutung wird sie schwerlich hier genommen werden können; es ist vielmehr ihre Beziehung zur Unterwelt, welche sie in Verbindung mit jenem Haine bringt. Sie, die beständige Dienerin und Begleiterin der Persephone[1]), welche die Verstorbenen in den Hades und aus demselben führt[2]), kann aber nur dann als Wächterin den Eintritt in jenen Hain, den kein Mensch je betreten[3]), der durch dreifache eherne Thore verschlossen ist[4]), wehren, wenn jener Hain die Unterwelt selbst ist[5]). Man könnte einwenden, warum der Mythus das nicht geradezu sage, da es doch von andern Helden offen berichtet wird, sie seien in die Unterwelt hinabgestiegen. Ich erwiedere: Wenn überall die Mythen statt symbolischer Ausdrücke immer die eigentlichen wählten, so bedürften sie keiner Deutung. Wir werden im Laufe dieser Abhandlung noch manche auffallendere symbolische Ausdrücke für denselben Gegenstand kennen lernen. Vorläufig will ich nur auf die mannigfachen Eingänge in die Unterwelt durch Höhlen, Seen und dgl. hinweisen, welche klar machen, daß der Grieche sich die Unterwelt keineswegs immer in unbestimmter, nebelhafter Ferne, sondern vielmehr oft mit dazu geeigneten Oertlichkeiten, sowol wirklichen als fingierten, verknüpft dachte[6]).

---

1) Preller Demeter und Perseph. p. 52

2) Ebend. p. 208.

3) Orph. Arg. 907. So wird auch der Hain der Erinyen zu Kolonos ein ἀστιβὲς ἄλσος genannt. Soph. Oed. Col. 126. vgl. v. 37. 39.

4) Orph. Arg. 897.

5) Man denke an die Haine der Persephone Hom. Od. X, 510.

6) So macht Müller Prolegom. zu einer wißensch. Mythologie p. 363 f. darauf aufmerksam, wie die Localitäten des Thesprotischen Ephyra sich in der Homerischen Schilderung der Unterwelt wiederfinden. Ferner erinnere ich an die Sophokleische (Oed. Col. 1590 f.)

Die Einschließung des Hains mit einer siebenfachen Mauer, welche auch dem Diodor[1]) nicht unbekannt gewesen zu sein scheint, wenn er von einem ummauerten τέμενος spricht, bestätigt unsere obige Annahme. Analoge Vorstellungen in der griechischen Mythologie werden wir später nachweisen; hier begnügen wir uns, eine fremde Mythologie zur Vergleichung zu ziehen, was wol geschehen darf, zumal wenn ein den Griechen verwandtes Volk der Träger derselben ist. Die nordische Hel wohnt in einer Burg, welche rings von einem festen Gitterwerke umgeben ist, und in vielen Sagen erscheint die Unterwelt unter der Gestalt einer festen Burg[2]).

Wenn nun also der Hain des Ares in Aea die Unterwelt ist, so kann Ares selbst, dem er geweiht ist und von dem er den Namen trägt, auch nur als unterweltliche oder chthonische Gottheit in dem Zusammenhange jenes Mythus gedacht sein.

Ließe sich nun aber an der Richtigkeit der Bedeutung, welche wir jenem Haine beigelegt haben, noch zweifeln, so wird dieselbe auf andere Weise zur Evidenz gebracht. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß das ganze Aea, jenes unbestimmte und erst später localisierte Fernland, nichts weiter als die Unterwelt ist.

Dafür spricht zunächst, daß durch seine vielfache Verbindung mit Hekate Aeetes sich als unterweltliches Wesen herausstellt. Er soll der Gemahl der Hekate gewesen sein

---

Beschreibung des Hains der Erinyen, die mit der Beschreibung des Tartaros bei Homer (Il. VIII, 15.) und Hesiod (Theog. 811.) in Bezug auf die eherne Schwelle stimmt. Vgl. Herm. Quaest. Oed. p. 77.

1) Diod. Sicul. IV. c. 47.

2) W. Müller Gesch. und System der altdeutsch. Religion p. 387 ff.

und mit ihr die Kirke und Medea erzeugt haben[1]. In andern Angaben heißt er ein Sohn der Perseis[2] oder der Persa[3], was auf dieselbe Idee hinweist. Denn Perseis heißt Hekate ausdrücklich bei Apollonius Rhodius und Ovid[4], als Tochter des Persaios[5] oder Perses[6], und Persa kann von Perseis nicht verschieden sein. Ist also Aeetes ein unterweltliches Wesen, so muß auch Aea selbst die Unterwelt sein, da hier Person und Ort in dem innigsten Zusammenhange stehen. Aber es liegt auch ein ausdrückliches Zeugnis eines alten Dichters vor, welches schon längst hätte auf die Spur der Wahrheit führen müßen, wenn die Mythologie es gewagt hätte, sich aus den Feßeln des erst später entstandenen polytheistischen Systems gänzlich zu befreien, in welchem begreiflicher Weise nur eine Unterwelt und ein Unterweltsgott Raum hatte. Mimnermos[7] sang:

Αἰήταο πόλιν, τόθι τ' ὠκέος ἠελίοιο
ἀκτῖνες χρυσέῳ κείαται ἐν θαλάμῳ
Ὠκεανοῦ παρὰ χείλεσ', ἵν' ᾤχετο θεῖος Ἰήσων.

Wo in aller Welt können die Strahlen des Helios in goldenem Gemache liegen, als in der Unterwelt? Dahin geht ja Helios beim Untergange nach griechischer Vorstellung offenbar; denn Homer spricht von dem Untergange der Sonne mit denselben Worten, die er sonst von den in die Unterwelt wan-

---

1) Dionys. Miles. bei Schol. Apoll. Rh. III, 200, mit deßen Bericht Diod. Sic. II, 45 sehr genau übereinstimmt.
2) Apollod. I, 9, 1. Hes. Theog. 947.
3) Hygin. fab. praef. Hom. Od. X, 139.
4) Apoll. Rh. III, 478. Ovid. Met. VII, 74.
5) Hom. Hymn. Cer. 24.
6) Hes. Theog. 409 ff. Apoll. I, 2, 4. In den in Anm. 1 angeführten Stellen ist der Vater der Hekate ebenfalls Perses oder Perseus, der hier zugleich Bruder des Aeetes heißt.
7) Bei Strabo I, 2. s. fin.

dernden Seelen der Todten gebraucht [1]), und die Seelen der getödteten Freier müßen an den Thoren des Helios vorbei, um auf die Asphodeloswiese, den Aufenthalt der Todten, zu gelangen [2]).

Wir begnügen uns hier mit diesen wenigen Bemerkungen, da wir später noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen werden. Aber einen Punct müßen wir gleich hier etwas ausführlicher behandeln, weil wir in der Folge häufiger darauf recurrieren müßen. Das sind die Namen Aea und Aeetes. Gerade in der Bedeutung dieser Namen sehe ich einen wichtigen Beweis für die Richtigkeit der eben dargelegten Ansicht. Es liegt nämlich auf der Hand, daß *Αἶα* und *Αἰήτης* dem Wortsinne nach von *χθών* und *χθόνιος* eben nicht verschieden sind. Nun hat aber das Wort *χθόνιος* seine ursprüngliche Bedeutung irdisch im Ganzen nur an sehr wenig Stellen bewahrt; die gewöhnliche Bedeutung ist durchaus unterirdisch, unterweltlich. Es begründet sich hieraus der Schluß: in der Anschauung der alten Griechen muß ein höchst inniger Zusammenhang zwischen den Begriffen Erde und Unterwelt vorhanden gewesen sein, sonst würden die Bedeutungen irdisch und unterweltlich nicht in einem Worte vereinigt sein können. Wie dieser Zusammenhang entstanden sei, gehört nicht hieher; aber es läßt sich leicht erkennen, daß die Bedeutung unterweltlich erst eine abgeleitete und spätere sein kann, theils

---

1) Jacobi Handwörterbuch der Mythol. p. 377.

2) Od. XXIV, 12 ff. Mag es mit der Echtheit dieses letzten Gesanges stehen, wie es will; das hat für seine Brauchbarkeit als mythologische Quelle eben kein Gewicht. Denn jedenfalls ist ihm ein relativ hohes Alter zuzuschreiben, und was darin an mythischen und religiösen Daten vorkommt, muß mit den Vorstellungen seiner Zeit in Einklang stehen.

weil sie die geistigere ist, theils aber, weil der Gebrauch des Stammworts χθών für die sinnliche Bedeutung als die ursprüngliche ausdrücklich zeugt. Denken wir uns nun mythische Wesen mit den Namen Χθών und Χθόνιος, so würde das letztere ohne alle Frage für ein unterweltliches zu erklären sein, welches sich ganz natürlich als Sohn zu der Χθών ordnen würde. Sollte sich nun aber die Sache anders stellen, wenn statt des Wortes Χθών ein anderes gleichbedeutendes, etwa γαῖα, gebraucht wird? Das kann nur der behaupten, welcher jenes Zusammentreffen verschiedener Bedeutungen in dem Worte χθόνιος für ein zufälliges und willkürliches erklärt. Daß aber den Griechen die Wörter γαῖα und χθών im Wesentlichen als gleichbedeutend galten, kann jedes Lexicon lehren; wichtig für uns ist jedoch, daß man auch auf dem Gebiete der Religion beide Wörter mit einander zu vertauschen kein Bedenken trug. Die Titanen sind bei Hesiod Kinder des Uranos und der Ge; dieselben werden aber von Aeschylus Kinder des Uranos und der Chthon genannt [1]). Schon nach dieser Genealogie hätten wir nun die Titanen, wenn wir auch sonst nichts von ihnen wüßten, für unterweltliche Wesen zu erklären; aber ihre ganze Mythologie bestätigt dieß auf das Entschiedenste. Aehnliches haben wir schon für Aea und Aeetes dargethan, und es wird sich im Laufe dieser Abhandlung mehrfach Gelegenheit finden zu zeigen, daß die eben dargelegte Thatsache sehr tief in das ganze Gebiet der griechischen Mythologie eingreift.

---

1) Aesch. Prom. 203. Eum. 6. Die Ge selbst zählt Aeschylus zu den chthonischen Gottheiten. Pers. 620 f. 632. — Nach Willauers sehr probabler Verbeßerung ist Suppl. 147 f. zu lesen: τὸν γάϊον, τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα, wo also γάϊος in der Bedeutung unterirdisch zu faßen wäre.

Zu dieser Auseinandersetzung veranlaßte uns zum Theil auch eine in neuerer Zeit mehrfach vertretene Ansicht, welche die chthonischen Götter zu einer besondern von den Unterweltsgöttern zu scheidenden Classe gemacht hat. Hören wir, was unter Andern Heffter [1]) darüber sagt: »Indessen trotz dieser unendlichen Verschiedenheit stellt sich doch bei den vorhandenen Culten der Griechen entschieden ein Dualismus heraus, der uns eine dreifache Eintheilung begründet: die einen nehmlich zeigen eine heitere, fröhliche, die andern eine düstere, wehmüthige Seite. Bei manchen treten beide Seiten neben einander hervor. Die Festlichkeiten und Gebräuche der erstern sind dem Lichte und dem Leben im Lichte, auf der lichten Oberfläche der Erde, zugewendet und huldigen darum der Freude und dem Frohsinn. Die andern sind zugekehrt der Finsterniß, der Nacht, der Erde, als dem Sitze der Dunkelheit, dem Tode und tragen deßhalb den Charakter der Trauer und der Klage. Zu jenen gehört der Dienst des Zeus, der Hera, des Poseidon, des Hephästos, der Aphrodite, des Eros u. s. w.; zu diesen der Cultus des Hades, des Hermes Psychopompos oder Geleiters der Seelen nach der Unterwelt; zu den gemischten der Dienst der sogenannten chthonischen Gottheiten: der Demeter, der Kore, des Bacchus, und ihr Cultus ist gemischt aus ernsten und heitern Gebräuchen.« Diese Eintheilung ist nun an sich allerdings für die historische Zeit nicht ohne Grund. Aber zunächst ist sie keineswegs in der Auffaßung des Hellenischen Alterthums selbst begründet, welches vielmehr nur den Unterschied der obern oder himmlischen und der untern oder unterweltlichen (chthonischen) Götter kennt [2]), wozu

---

1) Heffter Relig. d. Griech. u. Röm. p. 33.

2) Die Ausdrücke sind besonders χθόνιοι und ὕπατοι, οἱ ἄνω

man höchstens noch die θεοὶ θαλάσσιοι hinzufügen könnte. Wollte man nun an die Stelle dieser vom Alterthume selbst gegebenen Eintheilung eine andere auf den Grund neuerer Forschungen gestützte treten laßen, so mochte man dieß thun, durfte aber alsdann auf keine Weise zur Bezeichnung irgend einer neuen Classe den Ausdruck chthonisch gebrauchen, weil derselbe im Alterthume schon seinen bestimmten, genau abgegrenzten Begriff hat. Wollen wir diesen festhalten, so darf z. B. Demeter nicht im Allgemeinen eine chthonische Göttin genannt werden; ihr Wesen hat nur eine chthonische Seite in gewissen Culten, wie zu Hermione, wo sie deshalb auch Chthonia genannt wird [1]. Ebenso wenig hat man ein Recht, aus der Reihe der chthonischen Gottheiten den Hades zu entfernen, der vielmehr recht eigentlich ein θεὸς χθόνιος ist und auch von Hesiod [2] bereits so genannt wird.

Was nun das Wort χθόνιος in der griechischen Sprache bedeutet, dem entspricht in der symbolischen Darstellung der griechischen Mythen die Schlange oder der Drache so genau,

---

und οἱ κάτω, χθόνιοι und οὐράνιοι, auch ἀθάνατοι und οἱ ὑπὸ γαῖαν. S. Preller Dem. und Pers. p. 184. Anm. vgl. p. 187. Anm. Nur hätte Preller kein Gewicht darauf legen sollen, daß Homer das Wort καταχθόνιος gebraucht. Daß die Ausdrücke θεοὶ χθόνιοι und οἱ κατὰ χθόνος später, namentlich von Aeschylus als gleichbedeutend angesehen werden, hat er selbst gezeigt. Sollte es in der Homerischen Zeit anders gewesen sein? Ich glaube nicht und halte es namentlich für gewagt, aus einer einzigen Stelle dieses folgern zu wollen.

1) Preller a. a. O. p. 199. Für die von Heffter aufgestellte dritte Classe würde der Ausdruck chthonisch-olympische Gottheiten wol der passendste sein. Indessen halte ich die Aufstellung einer derartigen besondern Classe überhaupt für nicht wünschenswerth, weil es noch fraglich bleiben muß, ob es ursprünglich rein olympische Gottheiten gegeben habe. Wenigstens haben sich bei manchen Gottheiten, welche gewöhnlich für olympische gelten, Spuren chthonischen Wesens gefunden.

2) Hes. Theog. 767.

wie man es nur bei einer an sich so inadäquaten Ausdrucksweise, wie die symbolische ist, erwarten kann. Das ist einfach und natürlich. Die Schlange, die am Boden kriecht und sich so gut wie gar nicht von demselben erheben kann, die in Klüften und Höhlen lebt und das Sonnenlicht flieht [1]), mußte als ein Product des Erdbodens selbst erscheinen [2]); und da die Begriffe Erde und Unterwelt, wie wir gezeigt haben, mit einander in der engsten Beziehung stehen, zugleich aber bis in die spätesten Zeiten hinab an Höhlen und Klüfte sich die Vorstellung von der Unterwelt vorzugsweise gern anlehnte, so war damit die Schlange als chthonisches Symbol ohne Weiteres gegeben. Es ist unnöthig, hierfür noch einzelne Belege anzuführen, da die griechische Mythologie eine Menge derselben auf den ersten Blick darbietet, und ohnehin noch auf manche dahin gehörige Einzelheiten die Rede kommen wird. Doch dürfen wir nicht mit Stillschweigen übergehen, was O. Müller [3]) über diesen Punct sagt: »Wie verschiedene Dinge bedeutet die Schlange in den griechischen Mythen: die Fülle der allgebärenden Natur (Mythen von Kekrops, Erechtheus, Kadmos), die ewige Jugend und Gesundheit (bei Asklepios), die unreine, bösartige, wüste Natur (Python).« Ich behaupte, daß bei Kekrops und Erechtheus das Schlangensymbol doch wol am natürlichsten auf ihre Eigenschaft als γηγενεῖς zu beziehen ist; bei Kadmos ist wenigstens so viel klar, daß die Thebäischen Familien, welche ihren Ursprung von der Kadmeischen Drachensaat ableite-

---

1) S. die lesenswerthe Stelle Apoll. Rh. IV, 1541 ff. vgl. Hom. Il. III, 34. II, 309.

2) Herod. I, 78 sprechen die Telmesser die Ansicht aus: ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα. Völcker Mythol. der Japet. p. 38.

3) Prolegg. p. 279.

ten[1]), dadurch sich als Autochthonen bezeichnen wollten; den Drachen Python bezeichnet Müller selbst an andern Orten[2]) als chthonisches Wesen, und somit ist die obige Deutung nur anzusehen als eine Folgerung, die mit der Müllerschen Ansicht von dem Sinn des ganzen Mythus zusammenhängt. Es bliebe also noch die Bedeutung der ewigen Jugend und Gesundheit übrig, welche die Schlange bei Asklepios haben soll. Aber auch hier muß die Sache anders gefaßt werden. Die Schlange, so scheint es, erhält nach altgriechischer Vorstellung ihr Gift dadurch, daß sie giftige Kräuter, φάρμακα, frißt. So heißt es bei Homer[3]) von einer Schlange, welche in ihrem Schlupfwinkel einem Manne auflauert:

βεβρωκὼς κακὰ φάρμακ᾽ ἔδυ δέ τέ μιν χόλος αἰνός.

Sie kennt also die φάρμακα, aber nicht bloß die schlimmen, sondern auch die heilsamen, wie die Kenntnis beider sich auch bei der Medea und sonst vereinigt findet. Auch wird die Kenntnis heilender Kräuter den Schlangen in dem Mythos von Glaukos[4]) ausdrücklich zugeschrieben. Es ist also klar, in welcher Beziehung die Schlange dem Heilgotte Asklepios zugegeben ist[5]), so wie auf der andern Seite sich vielleicht von diesem Gesichtspunkte aus erklären läßt, warum die chthonische Hekate der φάρμακα so kundig ist.

Aus dem Bisherigen folgt, daß der Drache, welcher sich in dem Hain des Ares zu Aea befindet, gleichfalls ein Be-

---

1) Welcker Kadmos p. 77 f.

2) Müll. Eum. p. 140 ff. Dor. I. p. 316.

3) Il. XXII, 94.

4) Apollod. III, 3, 1. 2. Hygin. f. 251. poet. Astron. II, 14. Eckermann Melampus p. 138. 154.

5) Es ist die Schlange hier mehr plastisches Attribut, als mythisches Symbol.

weis für unsere Ansicht von dem Wesen dieses Gottes ist. Klarer stellt sich freilich dieß noch in der Kadmossage heraus. Dieser Mythus ist nämlich, wie schon O. Müller angenommen hat[1]), nichts weiter, als eine locale Gestaltung der Jasonischen Drachensage. Nun wird aber der Drache, welchen Kadmos an der Aretiadischen Quelle tödtet, ein Sohn des Ares und der Erinys Tilphossa[2]) genannt. Es tritt also hier Ares in eine viel genauere Beziehung zu demselben, als in der Argonautensage. Vater des Drachen kann er aber nur dann sein, wenn er sich dem Wesen nach von ihm nicht unterscheidet, d. h. wenn er selbst als Unterweltsgott gefaßt wurde.

Seine Verbindung mit der Erinys Tilphossa macht eine Beziehung auf die Unterwelt ebenso nothwendig. Diese Erinys Tilphossa halte ich nämlich mit O. Müller[3]) für identisch mit der Demeter Erinys zu Thelpusa und der Demeter Melaina zu Phigalia. Anders freilich urtheilt Preller[4]). Doch scheint sein Widerspruch hauptsächlich der Müllerschen Combination zu gelten, daß die Erinyen ursprünglich identisch seien mit der Demeter Erinys, und daß die Erinys im Thebanischen Sagenkreise eigentlich überall als die Demeter Erinys angesehen werden müße, welche wegen des erschlagenen Drachen, ihres Sohns, der Kadmidendynastie zürne. Allerdings muß man Preller Recht geben, wenn er das Walten der Erinys in den Thebanischen Sagen nicht auf die Tödtung des Drachen als ihren Anfang und Grund zurückgeführt wißen will, sondern die Erinys hier als Die-

1) Müll. Orchom. p. 266. 288.

2) Schol. Soph. Ant. 117.

3) Müll. Orchom. p. 121. Eum. p. 169 ff. 173.

4) Dem. u. Pers. p. 165 ff. vgl. 156 ff.

nerin einer zürnenden Nothwendigkeit, einer rächenden Weltordnung auffaßt. Allein, wenn er in der Müllerschen Ansicht einen Widerspruch nachweisen will, weil der Drache, den Kadmos erschlagen, auf die vor dem Heldenmuthe, der Religion und Agricultur verschwindende Wüstenei und rohe Naturgewalt der vorhistorischen Urzeit zu deuten sei [1]), Demeter also, welche den Kadmos zur Gründung der Kadmeia leite, nicht wegen des erschlagenen Drachen zürnen könne; so werden wir uns damit nicht einverstanden erklären können [2]), da sich jene Deutung schwerlich mit der Natur des Drachensymbols in Uebereinstimmung bringen laßen wird.

Daß der Beiname Erinys der Demeter seit alter Zeit eigene, scheint mir ausgemacht. Denn schwerlich würde eine willkürliche Combination ursprünglich verschiedener Wesen jemals in den Cult übergegangen sein, und wenn Preller gegen das Alter dieses Cults geltend gemacht hat, daß erst Lykophron und Kallimachus einer Demeter Erinys erwähnen, so ist dieß ein Irrthum, da schon Antimachos [3]) von einem Heiligthume der Demeter Erinys spricht. Sollte nicht auch der Name Erineon, jene Oeffnung zu Eleusis, durch welche Hades mit der Persephone in die Unterwelt einfährt [4]), für die Echtheit jenes Epithetons sprechen? Ich halte wenigstens dieses Zusammentreffen ebenso wenig für zufällig, wie das der Namen Thelpusa und Tilphossa; und wenn es auch mehrere Localitäten dieses Namens sonst noch giebt, so berech-

---

1) Aehnlich Welcker Kadmos p. 78. Anm.

2) Der Hauptfehler der Prellerschen Deutung besteht darin, daß er aus einem accessorischen und, wie die Jasonische Drachensage zeigt, nicht nothwendigen Momente der Sage (Gründung der Kadmeia) den Kern derselben erklären will.

3) Bei Paus. VIII, 25, 4.

4) Preller Dem. u. Pers. p. 133.

tigt doch die Wiederholung des Namens keineswegs zu dem Schluße, daß diese Uebereinstimmung eine rein zufällige sei. Wir müßen umgekehrt einen Zusammenhang zwischen diesen Localitäten so lange festhalten, als das Gegentheil nicht strict bewiesen ist, besonders wenn, wie hier, die Namen durch Mythus und Cultus in Beziehung zu der Religion stehen [1]).

Auch das angeblich von Poseidon und einer Erinys oder der Demeter Erinys erzeugte Roß Areion scheint mir für die nahe Verwandtschaft des böotischen und arkadischen Mythus, so wie für das Alter der Verbindung des Ares und der Demeter ein unzweifelhaftes Zeugnis zu sein. Denn der Name Areion zeigt deutlich genug, daß nicht Poseidon, sondern Ares nach ursprünglicher Sage der Vater des Roßes gewesen sein muß [2]). Poseidon verdrängte den Ares, theils weil man die Entstehung des Roßes überhaupt auf ihn zurückzuführen liebte, theils weil der Cult des Poseidon Hippios zu Onchestos in Böotien vorzüglich blühte [3]).

Daß nun der Demeter überhaupt eine chthonische Beziehung eigene, geht aus vielen Umständen hervor. Es gehören dahin zunächst die Epitheta Herkyna und Chthonia; das erstere, von Müller [4]) durch Orcina erklärt, spricht eben so entschieden für chthonisches Wesen, wie der Name Chthonia selbst. Als Unterweltsgöttin galt Demeter so sehr, daß zu Athen die Todten Δημήτρειοι hießen, und bei Leichenbestattungen zu Athen und Sparta der Demeter geopfert wurde [5]).

1) Vgl. Hermann. Quaest. Oedip. p. 87, Anm. 72. 73.

2) Müll. Eum. p. 173. Herm. a. a. O. p. 86. Ares hatte unter dem Beinamen Hippios einen Altar zu Olympia, Paus. V. 15, 4.

3) Hom. Hymn. Ap. Pyth. 230 ff.

4) Müller Orchom. p. 155. Prell. Dem. u. Pers. p. 172.

5) Plut. de fac. in orb. lun. c. 25. vit. Lycurg. 27. vgl. Preller

Um so weniger werden wir Bedenken tragen können, in der Demeter Erinys und der mit ihr identischen Erinys Tilphossa ein unterweltliches Wesen zu sehen. Denn auch derjenige, welcher mit der Müllerschen Ansicht, daß die Erinyen aus der Demeter Erinys hervorgegangen seien, nicht einverstanden ist, wird doch so viel zugeben müßen, daß Demeter einen Namen, der sonst zur Bezeichnung unterweltlicher Wesen diente, nur dann führen konnte, wenn sie selbst auch als Unterweltsgöttin angesehen wurde. Indessen brauchen wir uns nicht einmal hierauf allein zu stützen; die Mythen, welche Pausanias zu Thelpusa und Phigalia hörte, dienen gleichfalls zum Beweise. Die Faßung des Mythus, welche zu Thelpusa local war [1], giebt freilich der Anknüpfungspuncte für diese Idee nicht gerade viel. Doch ist zunächst hieher zu ziehen der Name des Flußes Ladon, der mit dem Mythus in die engste Verbindung tritt, insofern erzählt wird, daß Demeter, nachdem sie ihren Zorn gegen Poseidon habe fahren laßen, in dem Fluße Ladon gebadet und davon den Namen Lusia bekommen habe. Nun begegnet uns derselbe Name bei dem Drachen, welcher die Aepfel der Hesperiden bewacht, und wenn es auch gewis ist, daß keine Data vorliegen, um einen unmittelbaren sachlichen Zusammenhang zwischen diesen Namen zu statuieren, so zeigt doch jener Umstand genügend, daß in dem Worte eine Beziehung zu chthonischem Wesen liegen muß. Versuchen wir nun von

---

a. a. O. p. 199 f., der aber diese Seite in dem Wesen der Göttin für später hält. Es hängt diese Meinung mit dem oben besprochenen Standpuncte zusammen, vermöge dessen er Alles für jünger erklärt, was sich von der Homerischen Auffaßung wesentlich unterscheidet. Specielle Beweise sind in dem vorliegenden Falle, so viel ich sehe, nicht beigebracht.

1) Paus. VIII, 25.

diesem Gesichtspuncte aus eine Etymologie, so kann wol kein Bedenken sein, ihn mit Leda, Leto oder Lato, Lethe zusammenzustellen. Dann ist das Zürnen der Demeter von Wichtigkeit, welches sie als finstere, grollende Unterweltsgöttin zeichnet. Freilich ist dieses Zürnen im Mythus eigenthümlich motiviert und auf den Poseidon beschränkt. Allein theils haben wir ja bereits aus andern Gründen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Poseidon und der Demeter Erinys in Zweifel gezogen, theils zeigt auch der Zusatz, sie habe hiervon erst den Namen Erinys bekommen, daß dieser Zug des Mythus nicht ursprünglich sein kann; denn dieser Beiname muß dem Wesen der Demeter an sich adäquat gewesen sein, sonst könnte sie denselben Beinamen an andern Orten und in ganz anderm Zusammenhange nicht führen. Für die Richtigkeit der von dem Zürnen angegebenen Bedeutung spricht auch der bereits erwähnte Umstand, daß der Eingang in die Unterwelt zu Eleusis Erineon heißt.

Mehr einzelne Züge giebt die Erzählung, welche zu Phigalia [1]) tradiert wurde und mit dem Mythus zu Thelpusa in unverkennbarem Zusammenhange steht. Hier wird dem Zürnen der Demeter ein doppeltes Motiv untergelegt: sie zürnt über die ihr von Poseidon angethane Schmach und über den Raub ihrer Tochter, ein Beweis, daß auf die Motivirung weniger Gewicht gelegt werden darf, als auf das Factum selbst. In ihrem Zorne, fährt Pausanias fort zu erzählen, that sie ein schwarzes Gewand an und verbarg sich lange Zeit in einer Höhle bei Phigalia, und keiner der Götter kannte ihren Aufenthalt; es verdarben aber alle Gewächse der Erde, und die Menschen starben meist vor Hunger, bis Pan die Göttin entdeckte, es dem Zeus ansagte, und

1) Paus. VIII, 42.

dieser die Moiren an sie abschickte. Von ihnen überredet, ließ sie Zorn und Trauer. Es führt aber Demeter in Phigalia den Beinamen Melaina.

Der Mythus zeigt eine große Aehnlichkeit mit dem eleusinischen. In dem Hymnus auf Demeter [1]) wird gleichfalls erzählt, daß Miswachs eintrat und die Menschen vor Hunger umkamen, als Demeter in Trauer um die geliebte Tochter den Olymp mied. Ebenso erscheint sie mit schwarzem Gewande angethan [2]), zornig [3]), finster und schweigsam [4]). Sind wir nun durch den bekannten Sinn des Mythus von dem Raube der Persephone genöthigt, jene äußere Erscheinung der Erdgöttin als abstrahiert von der winterlichen Erde selbst zu denken, so ist das doch nicht genügend, um alle Beziehungen desselben zu verstehen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß winterliches [5]) und unterweltliches Wesen in so enge Berührung tritt, so in einander verfließt, daß das eine ohne das andere kaum gedacht werden kann. Daß es sich in der griechischen Anschauung so verhielt, zeigt das Wesen der Persephone auf das Evidenteste. Sie, die Göttin der Vegetation, ist von der Zeit an, wo diese verschwindet, Beherrscherin der Unterwelt; der Aufgang (ἄνοδος) und Niedergang (κάθοδος) derselben knüpft sich im Cult auf das Genaueste an diese Abschnitte des Jahrs [6]).

---

1) Hom. Hym. Cer. 306 ff.

2) Ebend. 42. 183. 361.

3) Ebend. 91. 340. 351. 355.

4) Ebend. 198 ff.

5) Es ist wol erlaubt, um der Kürze willen die Ausdrücke Winter und winterlich zu gebrauchen, wo eigentlich von der unfruchtbaren Jahreszeit gesprochen werden sollte, welche auch den θέρος in sich schließen kann.

6) Prell. Dem. u. Pers. p. 120 ff. 228 ff.

Dieser Beweis würde freilich in sich zusammen fallen, wenn wir die Ansicht, welche Preller über das Wesen der Persephone aufgestellt hat, für begründet erachten könnten. Derselbe[1]) nimmt an, daß die große Differenz zwischen der Homerischen Beherrscherin der Unterwelt und der Kora, wie sie in spätern Quellen erscheint, sich nicht anders erklären laße, als durch die Hypothese einer wirklichen Verschiedenheit beider. Erst durch eine Combination der Homerischen Unterweltsherrscherin mit einer in gewissen Culten gegebenen Demeters-Tochter habe jenes Zwitterwesen entstehen können, für welches am Ende weder Cultus noch Mythus einen bestimmten Ausdruck finden könne. Hesiod habe diese Göttin zuerst in die Mythologie eingeführt und namentlich wol auch jene Combination mit der Homerischen Persephone gemacht.

Wir brauchen diese Ansicht nicht im Einzelnen zu widerlegen, weil sie nur die Consequenz aus dem Principe ist, welches Preller bei seinen Untersuchungen an die Spitze gestellt hat, und daher mit diesem steht und fällt. Mir scheint es unzweifelhaft, daß die Homerische Auffaßung und Darstellung nicht die ursprüngliche ist. Denn es ist eine ausgemachte Sache, daß die Anschauungen der ältesten Völker, welche uns besonders in Sprache und Religion überliefert sind, je höheres Alter sie haben, desto mehr auf das Sinnliche basiert und damit verwachsen sind, je weiter aber die Cultur fortschreitet, um so mehr sich von den sinnlichen Elementen emancipieren und zu rein geistigen Vorstellungen gestalten. Eine solche Verbindung des Geistigen und Sinnlichen finden wir nun gerade in derjenigen Vorstellung von der Persephone, welche sich an die Culte anknüpft. Dort hat sich die Vorstellung von der Unterwelt noch nicht gelöst

---

1) Dem. u. Pers. p. 10 ff.

von den Erscheinungen der winterlichen Jahrszeit[1]; Persephone ist im Winter eine Unterweltsgöttin, im Sommer gehört sie dem Olymp an. Anders bei Homer, der, wie er in Zeus fast nur den Himmelskönig, den Vater der Götter und Menschen sieht, den Naturzeus aber, welcher die physischen Erscheinungen des Himmels lenkt, beinahe gar nicht zu kennen scheint, so auch Persephone nur als die Unterweltsgöttin auffaßt, die mit dem Vegetationswechsel des Jahrs nichts mehr zu thun hat.

Dieselbe Verwachsenheit winterlichen und unterweltlichen Wesens, die sich bei Persephone so klar und bestimmt zeigt, glauben wir nun auch bei der Demeter zu finden. Wenn wir nämlich in dem Eleusinischen Mythus lesen, daß Unfruchtbarkeit und Hunger wütheten, so lange Demeter sich vom Olymp entfernt hielt, so ist dieß allerdings zunächst auf das Ersterben der Vegetation im Winter zu beziehen; aber in jener Entfernung vom Olymp liegt angedeutet, daß sie eigentlich während dieser Zeit in der Unterwelt weilend gedacht wurde[2]. Darum ist sie ἀγέλαστος und ἄφθογγος, wie die Schatten, ehe sie Blut getrunken haben[3]; obgleich

---

1) Mit Hades verhält es sich ebenso: denn raubt der Unterweltsgott die Göttin der Vegetation, oder, wie dasselbe, in unsere Sprache übersetzt, lauten würde, vernichtet der Unterweltsgott die Vegetation, so steht dieser Gott in demselben feindlichen Verhältnisse zu derselben, wie in der Wirklichkeit der Winter, d. h. der Unterweltsgott und der Winter sind identisch.

2) Man wird uns nicht einwerfen, daß sie sich ja in dem Hause des Keleos aufhalte, und dieses doch nicht als Unterwelt zu betrachten sei. Es ist zu bedenken, daß der Mythus sich hier verknüpft hat mit der Stiftungslegende des Heiligthums zu Eleusis.

3) Dieses Nichtlachen und Nichtsprechen einer Göttin findet sich auch in der Symbolik der deutschen Mythologie in ähnlicher Bedeutung. Vgl. W. Müller Versuch einer mythol. Erklär. d. Nibelungensage p. 81 ff.

der Mythus dieses ethisch aus der Trauer um die verlorene Tochter motiviert; darum verweilt sie zürnend in der Höhle zu Phigalia, die hier geradezu als Symbol der Unterwelt zu betrachten ist. Darum ferner ist sie mit schwarzem Gewande angethan und heißt selbst Melaina. Schwarz ist nämlich Alles, was auf Tod und Unterwelt Bezug hat [1]).

Damit wir jedoch keiner Willkürlichkeit in der Deutung bezichtigt werden, wollen wir die beiden Hauptpuncte noch etwas genauer erörtern, obschon wir nicht alle Belege gleich hier anführen können. So viel leuchtet ein, daß jene Entfernung vom Olymp nicht ohne Bedeutung sein kann, da sie an drei Stellen [2]) nachdrücklich hervorgehoben, und gerade dieß als Ursache der über den Erdboden kommenden Unfruchtbarkeit bezeichnet wird. Derselbe Zug findet sich in der Phigalischen Sage. Nun vergleiche man damit die Worte des Hesiod von der Styx [3]):

νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει.

Aehnlich heißt es von der Echidna, die wir später noch genauer als ein unterweltliches Wesen darthun werden; vorläufig verweisen wir auf ihren Namen und ihre Schlangengestalt. Sie wohnt [4]):

---

1) *θάνατος μέλας* Hom. Il. II, 834. XVI, 687. Od. XII, 92. XVII, 326. Hes. Op. 155. Pind. Pyth. XI, 56. *θανάτου μέλαν νέφος* Il. XVI, 350. Od. IV, 180. *Κὴρ μέλαινα* bei Homer sehr häufig. *Ἐρινὺς μέλαινα* Aesch. Sept. 962. 977. *Ἅιδης μέλας* Soph. Oed. R. 29. *κυανοχαίτης* Hom. Hymn. Cer. 348. Die Erinyen erschienen bei Aeschylus in schwarzen Kleidern; Hades fährt mit schwarzen Rossen; den Unterirdischen werden schwarze Opfer dargebracht u. s. w.

2) v. 92: *νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορὴν καὶ μακρὸν Ὄλυμπον* v. 304. *καθεζομένη μακάρων ἀπονόσφιν ἁπάντων* und 355 ff. — — *ἡ δ' αἰνὸν ἔχει χόλον οὐδὲ θεοῖσιν μίσγεται, ἀλλ' ἀπάνευθε θυώδεος ἔνδοθι νηοῦ ἧσται.*

3) Hes. Theog. 777.

4) Ebend. 302.

τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων.
Ebenso characteristisch sind die Worte des Aeschylus[1]) von den Erinyen:

αἷς οὐ μίγνυται
θεῶν τις, οὐδ' ἄνθρωπος οὐδὲ θήρ ποτε

und an einer andern Stelle[2]) sagen sie selbst:

γιγνομέναισι λάχη τάδ' ἐφ' ἁμὶν ἐκράνθη
ἀθανάτων ἀπέχειν χέρας, οὐδέ τις ἐστὶ
συνδαίτωρ μετάκοινος.

Daß die unter der Erde befindliche Unterwelt unter der Form einer Höhle erscheinen kann, liegt an sich sehr nahe. Man denke auch an die Höhlen der Hekate[3]) und überhaupt an die große Rolle, welche Höhlen und Erdschlünde überall bei chthonischen Culten spielen. Als Höhle stellt sich auch die Wohnung der Styx dar; denn die Worte

(δώματα) μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ'[4]).

können doch nur eine Höhle bezeichnen. Auch Echidna wohnt in einer Höhle[5]). —

Haben wir also bewiesen, daß der Demeter eine Beziehung zur Unterwelt nicht fremd, wenn auch in der spätern Mythologie verdunkelt ist, daß namentlich die zürnende Demeter Erinys aus diesem Gesichtspuncte gefaßt werden muß, so kann auch Ares, insofern er mit der Erinys den Drachen, ein Symbol chthonischen Wesens, erzeugt, nur als Unterweltsgott gedacht werden.

---

1) Aesch. Eum. 69 f.
2) Ebend. 342 ff. vgl. 358 f.
3) Voß zu Hom. Hymn. Cer. v. 25.
4) Hes. Theog. 778.
5) Ebendas. 306.

Capitel II.

Ares und die Aloiden.

Für die Bedeutung des Ares, welche wir ihm als die ursprüngliche vindicieren, bieten sich noch viel triftigere Gründe, als die bisherigen; der Angelpunct derselben liegt gerade in dem scheinbar dunkeln Mythus von der Feßelung des Ares durch die Aloiden, welchen Homer[1]) mit folgenden Worten erzählt:

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὦτος κρατερός τ' Ἐφιάλτης,
παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ·
χαλκέῳ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας.
καί νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἆτος πολέμοιο
εἰ μὴ μετρυιή περικαλλὴς Ἠερίβοια
Ερμέᾳ ἐξήγγειλεν· ὁ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα
ἤδη τειρόμενον· χαλεπὸς δέ ἑ δεσμός ἐδάμνα.

Wir haben oben schon bemerkt, daß die von Welcker statuierte Beziehung der dreizehn Monate auf den Schaltmonat nach dessen eigenem Geständnis den Mythus nicht erkläre; das kann auch nicht sein, da die Dauer seiner Gefangenschaft jedenfalls als ein Nebenumstand angesehen werden muß, den wir allenfalls ganz außer Acht lassen könnten. Wäre sie wichtiger, so würde sie auch im Mythus

---

1) Hom. Il. V, 385 ff.

bedeutsamer hingestellt sein, wie dieß mit der Feßelung selbst geschieht, die dreimal wiederholt wird und sich auch dadurch als den Kern des Ganzen ausweist. Wir stellen mit der Homerischen Erzählung zunächst einen Bericht des Pausanias zusammen, welcher erzählt[1]), daß zu Sparta dem Tempel des Hipposthenes gegenüber sich eine alte Bildsäule des Ares Enyalios befinde, mit Feßeln gebunden; und die Meinung der Lacedämonier in Bezug auf diesen Umstand sei, daß ihnen der so gefeßelte Ares niemals entfliehen werde[2]). Dieses Letztere ist also eben nur als Meinung der Lacedämonier zu Pausanias Zeit angegeben und hat somit nicht den Werth eines alten Mythus; es wird sich später zeigen, daß auch aus innern Gründen diesem Zusatze die Glaubhaftigkeit alter Ueberlieferung nicht gebühre. Wir gewinnen also auch aus der Nachricht des Pausanias die Ueberzeugung, daß die Feßelung für die Wesensbestimmung des Ares von der größten Wichtigkeit sein muß, da sie seit alten Zeiten, selbst unverstanden, im Cultus sich erhalten hat. Und wenn wir nun an einer andern Stelle des Homer[3]) lesen, wie einst der eifersüchtige Hephästos den mit der Aphrodite buhlenden Ares auf dem Lager mit künstlichen,

1) Paus. III, 15, 7.

2) Eine Feßelung der Götterbilder in der Absicht, sich des Schutzes derselben desto mehr zu versichern, kommt freilich sonst nicht selten vor; allein in unserm Falle ist das Zusammentreffen mit den Mythen des Ares zu auffallend, als daß wir nicht die Feßelung seines Bildes als einen Ausdruck derselben Idee ansehen sollten, welche in den Mythen enthalten ist. Zudem ist die Feßelung eines Götterbildes im obigen Sinne doch nur dann möglich, wenn die Gottheit als eine schützende und segensreich wirkende gedacht wurde; bei einem verderblich wirkenden Unterweltsgotte ist sie nicht denkbar. Daß aber Ares überall, wo sein Cult alt ist, ursprünglich nicht als Kriegsgott, sondern als Unterweltsgott galt, wird sich unten zeigen.

3) Hom. Od. VIII, 274 ff.

unzerbrechlichen Banden fesselte, so werden wir schon von dem jetzt gewonnenen Standpuncte aus die Ansicht aussprechen dürfen, daß diese Erzählung keineswegs eine müßige Erfindung des Homer oder eines ältern Dichters sei, der damit seine Zuhörer nur habe belustigen wollen; sie hat vielmehr ihren letzten Grund in derselben Auffaßung des Ares, welche sich in seiner Feßelung durch die Aloiden ausspricht. Die Bedeutung jenes Symbols jedoch war entweder der Homerischen Zeit schon unverständlich oder sagte ihrem Geschmacke nicht zu oder konnte neben der schon bei Homer gewöhnlichen Auffaßung des Ares als eines Kriegsgottes sich nicht halten, und darum ist die Motivierung so ganz verändert und in derselben anthropomorphistischen Weise umgestaltet, welche der ganzen Homerischen Götterwelt charakteristisch ist.

Es fragt sich nun, was bedeutet denn jenes Symbol der Feßelung? Um das zu bestimmen, müßen wir etwas weiter ausholen.

Zunächst sei es mir erlaubt, darauf aufmerksam zu machen, daß man gewöhnlich den zu deutenden Mythus zu isoliert betrachtet, zu wenig verwandte oder ähnliche Mythen zu Rathe zieht. Ist man aber dahin übereingekommen, daß der Mythus seine eigenthümliche-, dem Geiste der ältern Menschheit nothwendige Ausdrucksweise habe, so ist auch der Weg, den wir zur Erschließung des Verständnisses dieser Ausdrucksweise einzuschlagen haben, auf das Bestimmteste vorgezeichnet. Es kann dieser kein anderer sein, als der, welchen der Sprachforscher geht, wenn er eine ganz oder theilweise unbekannte Sprache entziffern will. Stößt diesem ein unbekanntes Wort auf, so wird er möglichst viele Stellen zu sammeln suchen, in denen dasselbe Wort vorkommt, und dieses so lange fortsetzen, bis er eine solche Stelle findet,

welche auf die Bedeutung des Wortes Licht wirft. Mit der gewonnenen Bedeutung macht er nun den Weg rückwärts, überall prüfend, ob dieselbe auch für die andern Stellen passend sei. Dabei wird er es auch nicht verschmähen, auf andere verwandte Sprachen einzugehen, wenn diese ein ähnlich lautendes Wort darbieten, das mit jenem in Zusammenhang zu stehen scheint. Nur wenn wir behufs der Mythendeutung auf ähnliche Weise verfahren, werden wir nach und nach dahin gelangen, der Symbolik und Mythologie Lexikon und Grammatik anzufertigen, was O. Müller [1]) mit Recht für eine Aufgabe des Mythologen erklärt.

Suchen wir nun nach Analogieen für den vorliegenden Fall, so bietet uns Hesiod [2]) eine beachtenswerthe Stelle:

Ὀβριάρεῳ δ᾽ ὡς πρῶτα πατὴρ ὠδύσσατο θυμῷ
Κόττῳ τ᾽ ἠδὲ Γύγῃ, δῆσε κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ
ἠνορέην ὑπέροπλον ἀγώμενος ἠδὲ καὶ εἶδος
καὶ μέγεθος· κατένασσε δ᾽ ὑπὸ χθονὶ εὐρυοδείης·
ἔνθ᾽ οἵγ᾽ ἄλγε᾽ ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
εἵατ᾽ ἐπ᾽ ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης,
δηθὰ μάλ᾽ ἀχνύμενοι, κραδίῃ μέγα πένθος ἔχοντες.

Ebenso heißt es an einem andern Orte [3]):

πάντας ἀποκρύπτασκε (seine und der Ge Söhne)
καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε
Γαίης ἐν κευθμῶνι — — —
Οὐρανός.

Weiterhin wird ausdrücklich gesagt [4]), daß Zeus die Centimanen aus dem Erebos unter der Erde hervorgeholt habe.

---

1) Prolegg. p. 267. 278.
2) Hes. Theog. 617 ff.
3) Ebend. 157 ff.
4) Ebend. 669.

Die auffallende Uebereinstimmung der obigen Erzählung mit dem Homerischen Mythus kann es nicht zweifelhaft laßen, daß eine gleiche Idee beiden zu Grunde liegen muß. Das Feßeln und Gefangenhalten, ein schmerzliches Leiden für die betreffenden Personen, wird in beiden Mythen gleich nachdrücklich hervorgehoben. Nur der Ort der Gefangenhaltung ist verschieden: bei Hesiod ist es die Unterwelt, bei Homer jener räthselhafte κέραμος. Aber diese Verschiedenheit ist nur scheinbar; denn der Homerische κέραμος ist weiter nichts als eine symbolische Bezeichnung der Unterwelt.

Der Sinn, welcher dem Homerischen Mythus zu Grunde liegt, besagt also in der Hauptsache weiter nichts, als daß Ares ein Unterweltsgott ist. Die Unterwelt ist aber nach echtgriechischer Vorstellung ein so grauenvoller Aufenthalt, daß Niemand [1]), sogar der Unterweltsgott selbst nicht, als freiwillig in derselben verweilend gedacht werden konnte; auch dieser befindet sich in derselben, wie in einem Gefängnisse [2]), gebunden [3]) und zurückgehalten durch eine feindliche Macht. So wird ja auch Persephone wider ihren Willen in die Unterwelt entführt und kehrt gern und freudig auf die Oberwelt zurück [4]).

---

1) Darum läßt Homer den Achilleus die merkwürdigen Worte sagen:

βουλοίμην κ᾽ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
ἀνδρὶ παρ᾽ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Hom. Od. XI, 489 ff.

2) *κέραμος* heißt auch später Gefängnis (Eustath. zu der betr. Stelle), doch hat Homer sicher nicht das Wort in dieser allgemeinen Bedeutung genommen.

3) Bekanntlich sind binden und gefangen setzen den Griechen gleiche Begriffe, weil man die Gefangenen in der Regel zu binden pflegte.

4) Hom. Hymn. Cer. 361.

Ehe wir jedoch den Mythus von Ares weiter in seinen Einzelheiten erklären, müßen wir uns zu dem Hesiodeischen Mythus zurückwenden und die daraus gewonnene Idee weiter zu verfolgen suchen.

Ist die gegebene Deutung des Symbols der Feßelung richtig, so müßen natürlich auch Obriareus, Kottos und Gyges als unterweltliche Wesen betrachtet werden. Sie stellen sich als solche dar durch ihre unförmliche Riesengestalt, welche ganz Ausdruck der höchsten Kraft ist; denn diese ist den chthonischen Wesen eigenthümlich. Daneben ist es aber aus Hesiod selbst klar, daß sie in der Ueberlieferung, welche seinem Gedichte zum Grunde liegt, nur so gefaßt wurden. Denn freilich werden sie nach der Theogonie von Zeus auf kurze Zeit aus der Unterwelt befreit, um demselben gegen die Titanen beizustehen; Zeus rechnet ihnen diesen Dienst hoch an [1]); sie selbst fühlen sich ihm dadurch höchlich verpflichtet [2]). Aber nichtsdestoweniger müßen sie nach der Ueberwältigung der Titanen wieder in die Unterwelt zurück, wenn auch nur als Wächter der Titanen — gewis eine schlechte Belohnung für den geleisteten Beistand und ein Widerspruch, der sich nur durch die Annahme löst, daß die Centimanen ihrem eigensten Wesen nach der Unterwelt angehören [3]). Darum werden dieselben auch nach der Entmannung des Uranos nicht aus ihrer Gefangenschaft befreit. Und liegt nicht auch in den Namen eine Hinweisung auf

1) Theog. 651.

2) Ebendas. 658.

3) Welcker Prometh. p. 152. »Die Hekatoncheiren werden nach dem Siege den im Tartaros eingeschloßenen Titanen zu Wächtern gesetzt, wo Erde, Tartaros, Pontos, Uranos sich berühren. Dieß Einkerkern scheint nur die mythische Erklärung der Idee, wonach sie dort zu Hause seien, von dort ausgiengen.«

die nämliche Idee? Obriareos, von βριαρός, ἄβριμος, ist der Starke, Kräftige; Kottos = κότος, der Zorn[1]), erklärt sich durch diesen Namen als die Personification eines den unterweltlichen Wesen eigenthümlichen Charakterzugs[2]); Gyges[3]) hängt ohne Zweifel zusammen mit Ogyges, jenem alten böotisch-attischen Könige, zu dessen Zeit die von ihm benannte Ogygische Fluth stattgefunden haben soll. Scheint nun also zunächst in dem Namen nur eine Beziehung auf Waßerfluthen überhaupt zu liegen[4]), so wird es doch bei näherer Betrachtung klar, daß eigentlich die alljährlich wiederkehrenden Fluthen des Winters damit gemeint sind. Das Fest der Hydrophorien nämlich, welches man zu Athen im Monat Anthesterion begieng, war ein Trauerfest, welches angeblich zum Andenken der in der großen, oder wie man auch wol genauer angab, in der Deukalionischen Fluth Umgekommenen gefeiert wurde[5]). Mir scheint dieser alte Cultusgebrauch hinreichend, um die Behauptung darauf zu gründen, daß die Mythen von der Deukalionischen und Ogygischen Fluth überhaupt den regelmäßigen Erscheinungen des Winters ihre Entstehung zu verdanken haben. Ein Zusammenhang damit ist wenigstens unleugbar. Gewinnen wir so für den

---

1) So erkläre ich mit Welcker Prom. p. 149. Buttmann Lexilog. I. p. 231 will den Namen auf das Dorische κόττα, Kopf, zurückführen, wie er Γύης durch Gliedmaß übersetzt. Diese Erklärung aber, welche auch sprachlich nicht ohne Schwierigkeit ist, entbehrt aller mythologischen Begründung und macht jene Namen nur zu einem mehr als naiven Witzspiel.

2) Vgl. das Zürnen der Demeter und den Namen Βριμώ.

3) Daß Γύγης, nicht Γύης, die richtige Form des Namens ist, zeigt Mützell de emendat. Theog. p. 205 ff.

4) Völcker Mythol. der Japet. p. 68 ff.

5) Prell. Dem. u. Perf. p. 229. Hermann Gottesdienstl. Alterth. §. 47, 5. §. 58, 22.

Namen unsers Gyges eine Beziehung auf den Winter, so ist damit zugleich eine Hinweisung auf die Unterwelt gegeben; denn Beides war, wie wir gesehen haben, in der ältern griechischen Auffaßung nicht getrennt[1]. Das zeigt sich auch in dem Epitheton ὠγύγιον, welches von Hesiod dem Waßer der Styx, von Aeschylus der Unterwelt selbst gegeben wird[2]. Ferner ist der lydische Gyges schon von Welcker[3] für identisch mit Ogyges erklärt. Nun wird aber von diesem die sonderbare Geschichte erzählt[4], er habe einst in einem durch ein Erdbeben geöffneten Schlunde in einem ehernen Pferde einen Leichnam gefunden, mit einem goldenen Ringe am Finger. Diesen Ring soll er genommen und bald an ihm die Kraft entdeckt haben, daß er den Träger unsichtbar machte. Mit Hülfe dieses Ringes wurde er König von Lydien[5]. Daß wir hier auf rein mythischem Boden stehen, ist klar, und die unsichtbar machende Kraft des Ringes, für welche wir an dem Helm des Hades eine treffende Analogie haben, beweist hinlänglich, daß jener Gyges ein unterweltliches Wesen ist, und darauf deuten auch andere Züge der Sage. Jedenfalls also, man mag das Verhältnis dieses

---

1) Auch in der Idee des Festes der Hydrophorien nicht. Müll. Eum. p. 141. »Diese Hydrophorien waren in Griechenland überall Frühlingsfeste, bei denen man in Abgründe, besonders in solche, aus welchen nach alten Sagen die erdgeborene Brut der Drachen hervorgegangen sein sollte, Waßer schüttete, als ein Leichen- und Versöhnungsopfer für die von der Kraft des Frühlings bezwungenen Todesgötter.«

2) Hes. Theog. 806. Aesch. Eum. 1022.

3) Welcker Prom. p. 148.

4) Plato de rep. II, 3. Cic. de off. III, 9. Suid. s. v. Γύγου δακτύλιος.

5) Im Grunde erzählt Herod. I, 7 ff. dieselbe Geschichte, nur daß sie bei ihm schon viel mehr historische Färbung hat.

Gyges zu der griechischen Sagenwelt faßen, wie man will, geht auch hieraus hervor, daß der Name Gyges ein unterweltliches Wesen bezeichnen könne.

Auch die Titanen werden nach ihrer Besiegung gefeßelt in den Tartaros eingeschloßen. Dieser erscheint freilich bei Hesiod und sonst als ein gesonderter Raum, der indessen mit der übrigen Unterwelt unter eine Grundvorstellung zu subsumieren ist. Das zeigt, wenn überhaupt ein Beweis dafür nöthig sein sollte, der von Hesiod zuerst[1]) gebrauchte allgemeine Ausdruck ὑπὸ χθόνος εὐρυοδείης, der auch von den in den Erebos gestoßenen Centimanen gesetzt ist[2]). Erst später wird der Name Tartaros hinzugefügt, mitten in der Beschreibung desselben. Ueberhaupt kann nichts verkehrter sein, als wenn man auf die älteste Mythologie dieselbe feste, abgeschloßene Vorstellung von der Unterwelt überträgt und überall voraussetzt, welche sich später an die Wohnung des Hades anknüpft. Der Begriff der Unterwelt ist ein geistiger, der sich in den verschiedensten Formen verkörpern kann; er ist ferner ein so nothwendiger Begriff für jede Religion, daß wir sicher annehmen können, er habe sich in jeder Stammesreligion gefunden, so lange dieselbe unvermischt für sich bestand, und natürlich konnte er unmöglich hier überall in derselben Form auftreten. Die Wohnung des Hades ist nur eine von diesen verschiedenen Formen, welche durch ein Zusammenwirken uns unbekannter Umstände zum Allgemeingut hellenischer Religion allmählig sich erhoben hat. Aber deutliche Spuren anderer Vorstellungen finden sich noch in großer Menge. So bin ich überzeugt, daß der

---

1) Hes. Theog. 717.

2) Ebendas. 620. vgl. Hes. Scut. Herc. 254 f. ψυχὴ δ' Ἄϊδόσδε κατεῖεν Τάρταρον ἐς κρυόενθ'.

Tartaros ursprünglich nur eine Specialform der Unterwelt, um mich so auszudrücken, in der Zeusreligion gewesen ist.

Nun verhält es sich aber mit den Titanen auf gleiche Weise, wie mit den Centimanen. Auch sie sind von Haus aus unterweltliche Wesen, und insofern spricht der Mythus, der sie durch äußere Gewalt in den Tartaros, als in ein Gefängnis, gelangen läßt, nur dieselbe Grundvorstellung der Griechen aus, die wir bei Ares berührt haben. Als chthonische Wesen bezeichnet sie schon ihre Geburt, wie wir gesehen haben [1]; ferner ihr Name. Dieser ist abzuleiten von dem alten Worte *τίταια*, die Erde [2]; also *Τιτᾶνες* = *χθόνιοι*, wie sie von Hesiod [3] auch geradezu genannt werden. Damit stimmt die Bezeichnungsweise des Homer, der sie *οἱ ἔνερθε* oder *ἐνέρτεροι θεοί* nennt und die Götter bei ihnen wie bei der Styx schwören läßt [4]. Eben als chthonische Wesen stehen sie in einem feindlichen Gegensatze zu dem olympischen Zeus. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß die Namen der Titanen, welche Hesiod bietet, keineswegs alle ursprünglich titanische Wesen bezeichnen; sie sind zum guten Theile aus andern Religionskreisen entlehnt [5] und sind auch nicht einmal alle ursprünglich chthonischen Wesens. Homer kennt nur Japetos und Kronos namentlich [6], bezeichnet die Titanen mehrmals mit dem Ausdruck *Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες* [7], nennt auch Kronos allein [8] als den von

---

1) Oben p. 17.
2) Völck. Mythol. d. Jap. p. 285. Müll. Prolegg. p. 374.
3) Hes. Theog. 697.
4) Hom. Il. XIV, 274. XV, 225. vgl. VIII, 478 ff. XIV, 203. 278.
5) Müll. Prolegg. p. 373. Dor. I. p. 310. Schömann Prometh. p. 104 ff.
6) Il. VIII, 479.
7) Il. XIV, 274. XV, 225.
8) Il. XIV, 203.

Zeus in die Unterwelt gestoßenen Gott. Erst dann vermehrte man die Zahl der Titanen und zog besondere Namen für sie heran, seitdem man anfieng, den Kampf, der eigentlich nur den Zeus angeht, als einen gemeinsamen Kampf[1]) der olympischen Götterdynastie mit einer feindlichen, früher herrschenden aufzufaßen.

Betrachten wir nun die Schilderung, welche Hesiod[2]) von dem Tartaros giebt:

— — πύλας ἐπέθηκε Ποσειδῶν
χαλκείας, τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν

so wird von hieraus der Uebergang zu dem κέραμος des Ares schon leichter. Besonders nahe steht derselben aber die Schilderung, welche der Orphiker[3]) von dem Hain des Ares in Aea giebt. Ja, dieses Aea selbst heißt bei Apollonius Rhodius Τιτηνὶς Αἶα[4]); freilich redet der Scholiast von einem Fluße Τιτῆνος oder Τιτήν, von welchem nach Eratosthenes dieser Name herzuleiten sei; indessen, wenn dieses auch mehr als eine bloße Fiction sein sollte, so wird dadurch an der Sache doch nichts geändert, zumal nach einer andern Ueberlieferung der Kolchische Drache aus Titanenblut entstanden sein soll, wie überhaupt Drachen und giftige Thiere von ihnen abgeleitet werden[5]).

Die Feßelung kommt außerdem noch in manchen andern Mythen in dem von uns angedeuteten Sinne vor.

---

1) Diese Auffaßung hat schon Hesiod; thatsächlich läßt er nur den Zeus kämpfen.

2) Theog. 732 f.

3) Orph. Argon. 895 ff. Sogar manche einzelne Ausdrücke stimmen überein: ἕρκος (Hes. Theog. 726) χαλκήρεις πύλαι, τεῖχος. Nach Virg. Aen. VI, 549 ist der Tartaros mit einer dreifachen Mauer umgeben.

4) Apoll. Rh. IV, 131.

5) Nicand. Theriac. 10.

Den Lykurg kennt schon Homer[1]) als einen Feind des Dionysos; indessen das, was uns hier Hauptsache ist, die Strafe des Lykurg, berührt er nur flüchtig; er wird von Zeus geblendet und lebt nicht lange mehr, weil er verhaßt war allen unsterblichen Göttern. Doch ist der Mythus vielfach sonst von Dichtern behandelt, und Sophokles[2]) sagt bereits, daß er in felsige Bande gelegt wurde (πετρώδει κατάφρακτος ἐν δεσμῷ). Man kann die Worte schwerlich anders verstehen, als von einer Felsgrotte oder von einem Steinhaufen, wie Welcker[3]) gethan hat. Wir würden also neben der Feßelung (die auch in dem Worte ζεύχθη liegt) in jener Grotte oder Steinhaufen eine directe Andeutung auf die Unterwelt finden, wie wir sie in ähnlicher Weise schon mehrfach kennen gelernt haben. Lykurg zeigt aber durch sein Auftreten gegen Dionysos, den Gott der fruchtbaren Jahrszeit, daß er ein unterweltliches Wesen ist[4]), und wichtig ist die Angabe des Apollodor[5]), daß das Land so lange unfruchtbar blieb, bis der Unhold getödtet wurde, wobei er aber auch nicht zu bemerken vergißt, daß derselbe vorher gebunden wurde. Wir sehen also auch hier das unterweltliche Wesen in engster Beziehung zu der winterlichen unfruchtbaren Jahrszeit.

Auch bei andern Völkern finden wir sehr ähnliche Vorstellungen. So erzählten nach Plutarch[6]) die Paphlagonier

---

1) Hom. Il. VI, 130 ff.

2) Soph. Ant. 955 ff. Der Dichter nennt ihn ὀξύχολος, was wir in Beziehung auf Früheres hervorheben.

3) Welck. Prom. p. 325.

4) Auch die Titanen treten dem Dionysos feindlich entgegen. Es ist das dieselbe Idee, wenn auch die Titanen selbst nur durch spätern Syncretismus aus dem Sagenkreise des Zeus herüber genommen sind.

5) Apollod. III, 5, 1.

6) Plut. de Is. et Os. c. 69.

von ihrem Gotte, er werde im Winter gefeßelt und eingesperrt, im Frühling aber wieder von seinen Feßeln befreit. Ferner hat Saxo Grammaticus [1]) eine interessante nordische Sage von einem Wesen Utgarthilocus, das wahrscheinlich mit dem Gotte Loki identisch, jedenfalls aber als Beherrscher der Unterwelt klar ist [2]). Zu ihm unternimmt Thorkill, ein anderer Odysseus, eine mühsame Fahrt, um einen Orakelspruch über das Schicksal der Seelen nach dem Tode zu erhalten. Er gelangt in eine Gegend, welche des Sonnen- und Sternenlichts entbehrt und mit ewiger Nacht bedeckt ist. Nach mancherlei Gefahren kommt er an einen gewaltigen Felsen, entdeckt den Eingang zu einer engen, mit Schlangen gefüllten Höhle, überschreitet dann einen Fluß und erblickt endlich im tiefsten Innern den Utgarthilocus an Händen und Füßen mit gewaltigen Ketten belastet.

Das Angeführte wird genügen, um die Bedeutung des Symbols der Feßelung zu erweisen. In der Prüfung derselben noch weiter zu gehen und in die dunkeln Sagen von Prometheus und andern Wesen hinabzusteigen, würde zu weit führen, da sich nicht leicht eine einzelne Vorstellung aus einem Mythus zur Klarheit bringen läßt, ohne daß auch der Zusammenhang des Mythus in seinen Grundzügen erörtert würde. Nur das wollen wir noch erwähnen, daß der Versuch, Zeus zu feßeln, welchen Poseidon, Athene und Hera nach Homer [3]) einst gemacht haben sollen, sicherlich seinen guten Grund im alten Volksglauben gehabt hat. Indessen muß der ursprüngliche Zusammenhang ein anderer gewesen sein, da die genannten drei Gottheiten, so viel wir

1) Sax. Gram. VIII. p. 164 f.

2) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altdeutsch. Rel. p. 216.

3) Hom. Il. I, 399 ff.

wißen, keine Beziehung zur Unterwelt gehabt haben, eine Unterweltsgottheit aber dazu erforderlich ist[1]). Mir scheint der Umstand wichtig, daß derselbe Centimane Briareus auch hier dem Zeus Hülfe leistet, welcher in der Theogonie sein Beistand gegen die Titanen ist; und ich vermuthe also, daß ursprünglich die Titanen die Stelle jener drei Gottheiten eingenommen haben mögen[2]).

Jener *κέραμος*, welchen wir im Zusammenhange des Homerischen Mythus für ein Symbol der Unterwelt erklärt haben, ist nun ebenfalls nicht ohne Analogie in der griechischen Mythologie. In dem Mythus von der Danae haben wir freilich kein Gefäß, welches zur Einschließung dient, sondern ein ehernes Gemach unter der Erde; aber man sieht leicht, daß man den *κέραμος* des Ares sich doch eben nicht sehr verschieden davon vorstellen konnte. Faßen wir also den *θάλαμος* der Danae ebenfalls als ein Symbol der Unterwelt[3]), so muß das Wesen, welches sie einschließt, ein unterweltliches sein. Man wird es uns billig nicht zumuthen,

---

1) In dem Mythus von der Feßelung des mit Aphrodite buhlenden Ares tritt ebenso unorganisch Hephästus an die Stelle eines unterweltlichen Wesens, vermuthlich der Aloiden, s. oben p. 33 f.

2) Anders deutet Welcker Prom. p. 150, der indeßen dem Eintreten jener drei Gottheiten auch keine Bedeutung beimißt. Der Welckerschen Deutung steht aber außer der oben von uns ermittelten Bedeutung der Centimanen besonders noch entgegen, daß sie in dem Mythus nichts weiter als eine physikalische Allegorie sieht. Dazu trägt sie Elemente hinein, die gar nicht darin liegen; denn daß Zeus durch lange trockene Hitze gebunden wird, davon ist doch nicht die leiseste Andeutung vorhanden, so wie auch davon sich nichts findet, daß unter Zeus hier der in Gewittern waltende Gott zu verstehen ist.

3) Merkwürdig sind die Worte des Sophokles Ant. 346: *κρυπτομένα δ' ἐν τυμβήρει θαλάμῳ κατεζεύχθη.* Vgl. auch Aesch. Pers 616: *πέμπε χοὰς θαλάμους ὕπο γῆς.* Virg. Aen. VI, 280 ferreique Eumenidum *thalami*.

daß wir dieses aus dem Zusammenhange des dunkeln und durch die versuchten Deutungen noch keineswegs genügend aufgeklärten Perseusmythus erweisen, weil wir sonst in Untersuchungen gerathen würden, die nicht hieher gehören, und deren Resultat sehr zweifelhaft wäre. Wir wollen uns nur darauf berufen, daß unterweltliche Wesen jedenfalls in diesem Mythus eine bedeutende Rolle spielen. Polydektes ist schon längst als Hades erkannt [1]). Der Name des Akrisios gibt dasselbe Resultat. Die Etymologie Völckers von κρήνη und dem α priv. = der Quellenarme [2]), läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen; der Annahme Müllers, daß der Name mit dem Cult der Athena Ἀκρία oder Ἀκρίς zusammenhänge, steht entgegen, daß man einerseits schwer begreift, wie der Vater der Danae aus weiter nichts, als aus einem solchen Culte hervorgegangen sein sollte, und daß andererseits der Character und die Handlungsweise dieser Person dadurch nicht im Mindesten erklärt wird. Die richtige Ableitung scheint mir Welcker [3]) gefunden zu haben, der den Namen mit κρίνειν in Verbindung bringt. Aber seine Erklärung der Unbesonnene oder Unverständige läßt sich aus dem Zusammenhange des Mythus nicht begründen. Etymologisch und der Bedeutung nach ist κρίνειν verwandt mit dem lateinischen cerno; Ἀκρίσιος ist also qui cerni nequit, der Unsichtbare = Hades.

Eine merkwürdige Sage, die namentlich in Bildwerken vielfach gefeiert ist [4]), berichtet, daß Eurystheus, als Herakles ihm den erlegten Löwen von Nemea (nach Andern den

---

1) Völck. Myth. d. Jap. p. 202 ff. Müll. Prolegg. p. 311.

2) Völck. a. a. O. p. 199.

3) Welck. Prom. p. 387.

4) Müller Archäol. p. 635.

Erymanthischen Eber) brachte, so in Furcht gerieth, daß er sich ein ehernes Faß unter der Erde erbaute, um sich in demselben zu verbergen [1]. Um nicht voreilig mit der Deutung zu sein, wollen wir zunächst die Stellung betrachten, welche Eurystheus in der Heraklessage einnimmt. Der Letztere ist ihm dienstbar und verrichtet in seinem Auftrage jene berühmten zwölf Arbeiten. Das Verhältnis der Dienstbarkeit kommt mehrfach in den griechischen Mythen vor; am bekanntesten und durch neuere Forschungen am meisten aufgeklärt ist die Dienstbarkeit des Apollo bei Admetos zu Pherä [2], die wir hier um so mehr zur Vergleichung ziehen dürfen, weil ihr auffallendes Uebereintreffen mit der Heraklessage längst anerkannt ist [3]. Nun ist aber erwiesen, daß jener Admetos, welchem Apollo einen ἐνιαυτός dient, Hades selbst (beßer ein unterweltliches Wesen) ist. Mit der Apollinischen Sage stimmt auf frappante Weise die Kadmossage, und wenn hier Ares als der Gott genannt wird, dem Kadmos dienen muß, so werden wir darin nicht nur eine Stütze für unsere Ansicht von dem Wesen des Ares finden, sondern auch zu dem Schluße gelangen, daß überall, wo die Dienstbarkeit in alter und echter Faßung vorkommt, das Wesen, dem sie geleistet wird, ein unterweltliches sein muß, und daß also die Dienstbarkeit nur eine andere Form für dieselbe Idee ist, welche sonst durch die Feßelung ausgedrückt wird. Hiermit konnte sich eine ethische Auffaßung der Dienstbarkeit als Mordsühne wol vereinigen, ist aber nur eine secundäre Idee. Das zeigt schon der Umstand, daß in dem Heraklesmythus unsere älteste Quelle [4] die Dienstbarkeit des Helden

---

1) Apollod. II, 5, 1. Diod. Sic. IV, 11.
2) Müll. Dor. I, p. 320 ff. Prolegg. p. 300 ff.
3) Müll. Dor. I, p. 414 f. 437.
4) Hom. Il. XIX, 95 ff.

nicht als eine Sühne für das Erschlagen seiner mit Megara erzeugten Kinder betrachtet, sondern aus der durch die List der Hera bewirkten Frühergeburt des Eurystheus herleitet [1].

Demgemäß ist auch Eurystheus als chthonisches Wesen zu faßen, und eine auf hohes Alter weisende Spur dieser seiner Bedeutung ist jenes Faß unter der Erde, ebenso gut eine symbolische Bezeichnung der Unterwelt, wie der *κέραμος* des Ares und der *θάλαμος* der Danae [2]. Ich kann dabei nicht unterlaßen, darauf hinzuweisen, wie sonderbar, man möchte sagen, wie neckisch der Mythus oft das, was der ursprünglichen Idee nach durchaus nothwendig ist, zu verstecken und durch rein zufällige Umstände zu motivieren weiß. In unserer Sage läßt sich der Grund davon noch wol erkennen. Die griechische Mythologie und Poesie (denn diese ist bei den Mythen von Herakles besonders thätig gewesen) gefiel sich darin, auf alle Weise die Stärke, den Muth ihres Lieblingshelden und die Selbstüberwindung zu feiern, mit welcher er den Befehlen eines schlechtern, schwächern Mannes gehorchte [3]. Die Feigheit und Schwäche des Eurystheus wurde zu diesem Zwecke hervorgehoben, wo es immer möglich war; obgleich der Name desselben [4], so wie seine

---

1) Wir werden unten sehen, wie dieß mit dem chthonischen Wesen des Eurystheus zusammenhängt.

2) Ich vermuthe, daß jene unterirdischen Bauten, welche von Müller für Thesauren, von Welcker und Andern für Grabmäler erklärt werden, die Entstehung jener symbolischen Bezeichnungen veranlaßt haben. Daſſelbe läßt sich für die Höhlen aufstellen, da Grabkammern in Felsen eine uralte Sitte des Volks waren. Müller Archäol. p. 32.

3) So schon Hom. Od. XI, 621.

4) Die einfachste Ableitung ist wol von *εὐρύς* und *θεός*, dor. *θεύς*; der Name wäre also nur eine Zusammenrückung, keine Composition.

Abstammung von Sthenelos [1]) (dem Starken) keinen Zweifel zuläßt, daß ursprünglich Eurystheus ein mächtiges Wesen war, dem Herakles nicht aus edler Selbstverleugnung, sondern von der Gewalt desselben gezwungen diente.

Gehen wir auf der gewonnenen Basis weiter, so zeigt sich, daß auch das Verhältnis des Jason zu Aeetes unter den Begriff der Dienstbarkeit fällt, obgleich es nicht ausdrücklich so genannt wird. Denn Jason verrichtet ebenso, wie Herakles im Auftrage des Eurystheus, auf Befehl des Aeetes Arbeiten, welche denen des Zeussohns ganz analog sind [2]). Von dieser Seite gefaßt, gibt uns aber die Jasonische Sage wichtige Aufschlüße. Bei der durchgängigen Parallele nämlich, welche sonst zwischen den Mythen des Kadmos und Jason stattfindet, zeigt sich, daß Aeetes in dem Jasonsmythus genau dieselbe Stelle einnimmt, die dem Ares in der Kadmeischen Sage beigelegt wird, beide also im Wesen nicht verschieden sein können. Wichtiger ist es aber noch, daß sich hier wieder bestätigt, was wir oben statuiert haben, daß die Idee der Mordsühne nicht nothwendig und ursprünglich mit der Dienstbarkeit verbunden war; denn Jason fügt sich den Befehlen des Aeetes nur, um auf diese Weise das goldene Bließ zu erlangen.

Dasselbe ergiebt sich auf folgende Art. Aus der Heraklee des Panyasis sind uns folgende Verse aufbewahrt [3]):

τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις
τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευσέμεν εἰς ἐνιαυτόν·
τλῆ δὲ καὶ ὀβριμόθυμος Ἄρης, ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκης.

1) Hom. Il. XIX, 116. 123. Apollod. II, 4, 5. 6. Ovid. Her. IX, 25. Met. IX, 273.

2) In demselben Verhältnisse steht Perseus zu Polydektes.

3) Bei Clem. Alex. Protr. p. 22.

Von einer Dienstbarkeit des Hephästos ist, so viel ich weiß, sonst nichts bekannt; bei Poseidon könnte man an die Geschichte von dem Frohndienste denken, den er mit Apollo zusammen dem Laomedon leistete[1]; indessen sind nicht Data genug vorhanden, um zu einem sichern Verständnis des Mythus zu gelangen. Für Demeter gibt der eleusinische Mythus Genaueres. In diesem erscheint die Göttin in einer Gestalt

οἷαί τε τροφοί εἰσι θεμιστοπόλων βασιλήων
παίδων, καὶ ταμίαι κατὰ δώματα ἠχήεντα[2].

Sie beabsichtigt, wie sie sagt, in das Haus eines Mannes oder einer Frau zu gehen

ἵνα σφίσιν ἐργάζωμαι
πρόφρων, οἷα γυναικὸς ἀφήλικος ἔργα τέτυκται·
καί κεν παῖδα νεογνὸν ἐν ἀγκοίνῃσιν ἔχουσα
καλὰ τιθηνοίμην, καὶ δώματα τηρήσαιμι·
καί κε λέχος στορέσαιμι μυχῷ θαλάμων εὐπήκτων
δεσπόσυνον, καί κ' ἔργα διδασκήσαιμι γυναῖκας[3].

Also ist sie bereit, Sklavendienste zu verrichten und findet hernach auch eine derartige Beschäftigung im Hause des Keleos, wo sie die Pflege des Demophon übernimmt. Bei diesem letztern Umstande ist nun freilich zugleich die Bedeutung der Göttin als *κουροτρόφος* ins Auge gefaßt, die aber nicht ausreicht, um das Ganze zu erklären. Vielmehr haben wir schon gesehen, daß ihrem ganzen Auftreten zu Eleusis die Vorstellung eines Verweilens in der Unterwelt zum Grunde liegt[4], und zum Ausdruck dieser Vorstellung

---

1) Hom. Il. XXI, 442 ff. Apollod. II, 5, 9.
2) Hom. Hymn. Cer. 103 f.
3) Hom. Hymn. Cer. 139 ff.
4) Man könnte es widersinnig finden, daß Demeter über ihre in der Unterwelt befindliche Tochter trauere und doch zugleich sich

dient hier neben manchem Andern auch ihr dienstbares Verhältnis.

Ueber die in dem obigen Fragmente angeführte Dienstbarkeit des Ares brauchen wir wol weiter nichts hinzuzufügen, glauben es aber als einen neuen Beweis für unsere Ansicht ansprechen zu können, daß dieselbe sonst unerklärt dasteht. Wie sich demnach nun bei Ares die symbolischen Bezeichnungen der Feßelung und der Dienstbarkeit vereinigt finden, so könnte man ein Gleiches für Apollo statuieren, wenn diesem sein Frohnherr Laomedon, als er seinen Lohn fordert, droht, er wolle ihm Hände und Füße feßeln. Bei dem Charakter Homerischer Mythenerzählung würde an sich dieser Annahme nichts im Wege stehen; doch ist im vorliegenden Fall die Sage vielleicht zu sehr verflüchtigt. Sieht man aber, wie wol geschehen kann, in dem Verhältnisse zu Laomedon nur eine andere Darstellung des Pheräischen Dienstes [1]), so ist auch die Drohung des Laomedon bedeutsam.

Wir haben jetzt die Aloiden zu betrachten [2]). Wenn

selbst in der Unterwelt befinden soll. Allerdings liegt ein Widerspruch darin, aber man darf denselben nicht gegen unsere Deutung geltend machen, wenn man diese nicht zuvor in sich widerlegt hat, sondern man muß vielmehr den Schluß daraus ziehen, daß am Ende das Verhältnis der Demeter zu der Persephone ursprünglich kein so inniges gewesen sein mag, wie es sich später darstellt.

1) So Uschold Vorhalle z. griech. Gesch. u. Mythol. I, p. 438, dessen Deutung der Dienstbarkeit insofern richtig ist, als er dieselbe als einen Aufenthalt im Hades faßt. Aber er geräth durch seine Hypothese, daß die Griechen ursprünglich Sonne und Mond verehrt hätten, und fast alle Götter nichts als selbständig personificierte Namen dieser Himmelskörper seien, ihre Mythen also nur den Aufgang und Untergang derselben symbolisch darstellten — wie sonst, so auch hier auf wunderliche Abwege.

2) Wohin es führen kann, wenn man einen Mythus nicht in größerm Zusammenhange und mit Rücksicht auf die anderweitig ermittelte Natur der darin handelnden Personen betrachtet, sondern

nach der Vorstellung der Griechen der Unterweltsgott selbst nur gezwungen seinen Aufenthalt in der grausen Unterwelt nimmt, und diese für ihn ein Gefängnis ist, so mußten natürlich Wesen vorhanden sein, um diese Gewalt auszuüben. Diese können aber natürlich nur unterweltliche Wesen sein, wie auch Zeus nicht selbst die Titanen feßelt, sondern es durch die Centimanen thun läßt[1]). Ist also unsere Deutung des Ares und seiner Feßelung richtig, so müßen die Aloiden sich als chthonische Wesen erweisen laßen. Als solche zeichnen sie sich zunächst durch ihre riesenhaften Gestalten und ihren unbändigen Sinn. Sie wuchsen[2]) jedes Jahr eine Elle in die Breite und eine Klafter in die Länge, so daß sie im neunten Jahre (also nach Ablauf eines großen Jahrs) neun Ellen breit und neun Klafter lang waren. Sie thürmen dann den Pelion auf den Ossa, um den Olymp zu stürmen, wollen das Meer zum festen Lande, das feste Land zum Meere machen[3]). Es ist eine beliebte Deutung, dergleichen mythische Data auf alte Erdrevolutionen zu beziehen[4]), aber das heißt, wie mir vorkommt, den Charakter des Mythischen gänzlich verkennen, welches, so weit es von der Einwirkung der Sage freigeblieben ist, nicht Facta be-

---

ihn rein für sich erklären will, davon mag Völckers Aufsatz in Seebode Krit. Bibl. 1828. St. 2 ein Beispiel geben. Derselbe deutet, besonders auf die Etymologie der Namen Otos, Aloeus u. s. w. gestützt, unsern Mythus auf das Stoßen und Stampfen des Getreides, auf das Treten und Herumspringen auf der Tenne. Aehnlich Eberz Zeitschr. f. d. Altthmsw. 1846 p. 785 ff.

1) Hes. Theog. 718.

2) Hom. Od. XI, 310 ff. Apollod. I, 7, 4.

3) Auf diese Angabe des Apollodor gestützt, erklärt Müller Orchom. p. 387 die Aloiden für Kanalgräber und Austrockner versumpfender Bergthäler — ein Euhemerismus, den er in spätern Jahren sich schwerlich erlaubt haben würde.

4) So Creuzer Symbol. II. p. 386.

richtet, sondern Anschauungen und Vorstellungen in der Form von Facten. Was an physischen Beziehungen darin enthalten ist, hat seinen Grund in der jährlich wiederkehrenden wilden Gewalt der winterlichen Jahrszeit, von deren Erscheinungen man nur die Schilderung des Homer zu lesen braucht, um zu erkennen, daß sie arg genug waren, um derartige Wesen aus ihnen zu entwickeln [1]).

Wegen dieses frevelhaften Beginnens werden die Riesen nach Homer [2]) von Apollo getödtet. Ein mehr ethisches und dem Geschmacke späterer Zeiten sehr beliebtes Motiv für ihre Tödtung wird von Apollodor und Hygin [3]) angegeben; nach diesen sollen sie sich gegen Artemis vergangen haben und dafür entweder von dieser selbst getödtet sein, oder auf Anstiften derselben sich gegenseitig gefällt haben. Bei Virgil [4]) erscheinen sie unter den in der Unterwelt Bestraften,

---

1) Hom. Il. XVI, 385 ff.:

ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθὼν
ἤματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
Ζεύς, ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ
οἵ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες·
τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
πολλὰς δὲ κλιτῦς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,
ἐς δ' ἅλα πορφυρέην μεγάλα στενάχουσι ῥέουσαι
ἐξ ὀρέων ἐπὶ κάρ· μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων.

Denkt man sich an der hervorgehobenen Stelle lebendige Wesen handelnd, so hat man die Aloiden, wie sie das Meer zum festen Lande, das feste Land zum Meere machen wollen. Daß Zeus, der hier den Regen sendet, als zürnend gedacht wird, stimmt mit dem, was wir früher über das Zürnen der unterweltlichen Wesen bemerkt haben; nur ist die Sache hier schon ethischer gefaßt, es sind die gottlosen Menschen, denen er zürnt.

2) Hom. Od. XI, 318.

3) Apollod. I, 7, 4. Hygin. f. 28.

4) Virg. Aen. VI, 382.

und Hygin[1]) fügt hinzu, daß sie, von einander abgewendet, mit Schlangen an eine Säule gefeßelt waren. Jedenfalls muß ich diesen Umstand als in alten Mythen begründet erkennen, da er so ganz dem innersten Geiste der griechischen Mythologie entspricht. Wir sehen aber daraus, wie eng die Vorstellung der Feßelung mit den unterweltlichen Wesen verknüpft ist[2]). Daß Schlangen dazu verwandt werden, ist nicht minder bedeutsam.

Der Vater der Aloiden ist ohne allen Zweifel Aloeus[3]), von dem sie den Namen haben. Die Erzählung, daß Iphimedeia, die Gemahlin des Aloeus, den Poseidon geliebt und mit ihm die Aloiden erzeugt habe, ist dadurch entstanden, daß schon früh man es liebte, Ungeheuer und wilde, unbändige Wesen von Poseidons Geschlechte abzuleiten[4]). Der Name Aloeus hängt aber sicher zusammen mit ἀλωά; dieses Wort heißt aber nicht bloß und wahrscheinlich auch nicht einmal ursprünglich die Tenne, sondern bestelltes Land, und ἀλωεὺς selbst kommt als Appellativum in der Bedeutung Landmann (agricola) vor[5]). Hält man damit zusammen, daß Eratosthenes[6]) sie γηγενεῖς nennt, und daß Aloeus Bruder desselben Aeetes ist[7]), den wir schon aus

---

1) Hyg. a. a. O. Virg. Cul. 232.

2) Auch die Centimanen erscheinen feßelnd und gefeßelt.

3) Il. V, 386 wird auch er, nicht Poseidon, als ihr Vater angegeben; aber Od. XI, 306 werden sie schon von Poseidon hergeleitet, der auch bei Spätern als Vater des Aloeus selbst erscheint. Apollod. I, 7, 4. Diod. Sic. V, 50.

4) Müll. Archäol. p. 504. Eckermann Lehrb. d. Religionsgesch. u. Mythol. I, 2, p. 70 f. Nitzsch Erklär. Anmerk. zu Hom. Odyss. III, p. 247.

5) Apoll. Rh. III, 1401. Arat. 1014.

6) Bei Schol. Apoll. Rh. I, 482.

7) Paus. II, 1, 1. II, 3, 8. Eumelos bei Schol. Pind. Ol. XIII, 74.

mehreren Gründen für ein unterweltliches Wesen erklärt haben, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß auch Name und Genealogie die Aloiden als chthonische Wesen bezeichnet[1]).

Man könnte noch den Einwurf machen, daß der Unterweltsgott, wenn er seine Natur bewahren solle, niemals aus seinen Feßeln hätte befreit werden dürfen, und doch werde von Homer erzählt, daß Hermes den Ares mit List aus seiner Gefangenschaft entführt habe. Man könnte allerdings darnach vermuthen, daß Ares neben seiner chthonischen Bedeutung früher noch eine andere gehabt habe. Allein derartige Schlüße sind zu gewagt, da wir in unserm Mythus doch nur einen geringen Rest der ursprünglichen Vorstellung haben, und es mag daher beßer sein, darauf zu fußen, daß Ares nach der herrschenden Vorstellung der historischen Zeit nicht als unterweltlicher, sondern als olympischer Gott galt, also unmöglich als solcher in der Gewalt der chthonischen Mächte verbleiben konnte. Die dreizehn Monate, welche seine Gefangenschaft dauert, scheinen mir nur eine Umschreibung eines *ἐνιαυτός* zu sein; mithin entspricht diese Gefangenschaft der Dienstbarkeit, wie in der Idee, so auch in Bezug auf ihre Dauer[2]). Daß Hermes der Befreier ist, scheint mir ohne tiefere Bedeutung zu sein; dieser Gott erscheint hier ganz dem Wesen gemäß, das ihm in der ausgebildeten Mythologie vorzugsweise eignet.

---

1) Nach Hom. Od. XI, 309 nährt sie *ζείδωρος Ἄρουρα*, welche nach Il. II, 548 Erzeugerin des erdgeborenen, schlangengestaltigen Erechtheus ist.

2) *θητεύειν εἰς ἐνιαυτόν* ist eine stehende Formel bei der Dienstbarkeit, vgl. Müller Prolegg. p. 301; und wenn auch ursprünglich darunter der *μέγας ἐνιαυτός* verstanden war, so hindert das doch nicht, daß Homer es für ein gewöhnliches Jahr von dreizehn Mondmonaten nehmen konnte.

Capitel III.

Verhältnis der spätern Auffaßung und Darstellung zu dem ursprünglichen Begriffe des Gottes.

Nachdem wir so die ursprüngliche Bedeutung des Ares als eines chthonischen Gottes festgestellt haben, bleibt unsere nächste Aufgabe zu zeigen, wie die spätere Auffaßung dieses Gottes zu jenem ursprünglichen Wesen sich verhält. Wir wenden uns dabei zunächst an Homer. Bei diesem Dichter erscheint nun Ares, wir leugnen es gar nicht, als Kriegsgott so sehr, daß er in vielen Fällen als reine Personification des Kriegs und der Schlacht dasteht; man könnte nicht selten die Worte Krieg oder Schlacht an die Stelle dieses nom. propr. setzen, ohne den Sinn zu entstellen. Aber vorzugsweise ist es das Morden im Kampfe, das sich an seinen Namen knüpft; daher Epitheta wie *πολύδακρυς* [1]), *ἀνδρειφόντης* [2]), *ἀνδροφόνος* [3]), *μιαιφόνος* [4]), *βροτολοιγός* [5]). Schon dieser Umstand weist auf den alten Unterweltsgott

---

1) Hom. Il. III, 132. VIII, 516. XIX, 318.
2) H. II, 651. VII, 166. XVII, 259.
3) Il. IV, 441.
4) Il. V, 31. 455. 844. XXI, 402.
5) Il. V, 31. 455. 846. XI, 295. XII, 130. XX, 46. XXI, 421. Od. VIII, 115.

hin, nur daß an die Stelle des allgemeinen Todesgottes hier der Begriff eines den Tod in der Schlacht bewirkenden Gottes getreten ist. Allein Homer hat auch noch außer jenem oben von uns erläuterten Mythus noch manche Stellen, welche deutlicher an die ältere Auffaßung sich anschließen. Wir haben gesehen, daß ungestüme, rohe Kraft in riesenhaftem Körper den unterweltlichen Wesen überall zugeschrieben und durch die Phantasie auf verschiedenartige Weise veranschaulicht wird. Dasselbe finden wir bei dem Homerischen Ares. Darum heißt er θοῦρος [1]), κρατερός [2]), πελώριος [3]), ὄβριμος [4]). Diese Epitheta werden freilich zum Theil auch Heroen gegeben, welche sich durch Tapferkeit auszeichnen, indessen kommen sie sowol bei Homer, als auch bei andern Dichtern, namentlich bei Hesiod [5]), vorzugsweise chthonischen Wesen zu. Es thut ebenfalls nichts zur Sache, daß in den Stellen, wo jene Epitheta vorkommen, die Beziehung des Ares auf Krieg und Schlacht in der Regel durchaus klar ist. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, für Homers Auffaßung ist Ares nichts weiter, als Gott des Kampfes; aber so weit der Dichter sich auf ältere Ueberlieferung stützt, schimmert auch die ursprüngliche Bedeutung des Gottes bald mehr bald minder deutlich durch. Und die

---

1) Il. V, 30. 35. 355. 454. 507. 830. XV, 127. XXI, 406.

2) Il. II, 515. δεινός XVII, 211.

3) Il. VII, 208.

4) Il. XIII, 444. XV, 112. XVI, 613. XVII, 529.

5) Die Freiheit, welche sich Homer in der Anwendung religiöser Epitheta häufig erlaubt, findet sich in der Hesiodeischen Theogonie nicht. Sie scheint sich aber auch bei Homer darauf zu beschränken, daß er Epitheta, die eigentlich nur Göttern und göttlichen Wesen oder einer bestimmten Classe derselben gebühren, auch auf andere Personen anwendet, denen sie nur in ihrem allgemeinen Sinne zukommen; daß er den erstern willkürliche Epitheta gebe, glaube ich nicht.

Homerischen Epitheta, besonders der Götter, sind anerkanntermaßen als stereotype Formeln und Reste aus einer ältern Poesie anzusehen.

Θοῦρος, bei Homer nur von Ares gebraucht, heißt bei Aeschylus [1] der erdgeborene, hundertköpfige Bewohner der Kilikischen Höhle, Typhon, den wir bald noch genauer als ein der Unterwelt angehöriges Wesen charakterisieren werden; *κρατερός* heißt der Aloide Ephialtes [2], Lykurg [3], Hades selbst [4], die Erinyen [5], Kerberos [6], Typhoeus [7], Kronos [8], die Centimanen [9] und *κρατερόφρων* ist Epitheton der Echidna [10]; *κραταιή* heißt die Moira [11]. Das Epitheton *πελώριος* kommt auch dem Hades [12] zu, der ja sonst auch *ἴφθιμος* [13] genannt wird und *ἀδάμαστος* [14], womit der Name des Heros Admetos schon längst in Verbindung gebracht ist. Daß aber *πελώριος*, unbeschadet seiner allgemeinern Bedeutung, eine besondere Beziehung auf das Chthonische haben muß, wird klar, wenn man bedenkt, daß *γαῖα πελώρη* eine fast stehende Formel bei Hesiod ist [15], und daß

1) Aesch. Prom. 354.
2) Hom. Il. V, 385.
3) Il. VI, 130.
4) Il. XIII, 415. Od. II, 277. Hom. Hymn. Cer. 430.
5) Hes. Theog. 185.
6) Theog. 312.
7) Theog. 824.
8) Theog. 465. 486.
9) Theog. 670.
10) Theog. 297.
11) Il. V, 83. 629. XVI, 324. 853. XIX, 410. XX, 477. XXI, 110. XXIV, 132. 209.
12) Il. V, 395.
13) Od. X, 534. XI, 47. Hes. Theog. 455. 768.
14) Il. IX, 158.
15) Hes. Theog. 159. 173. 479. 505. 731. 821. 858. Im Sanskrit dient mahî, eigentlich die Große, ohne weitern Zusatz als Benennung der Erde.

die Worte πελώριος, πέλωρον und πέλωρ besonders gern und bei Hesiod nur von chthonischen Wesen gebraucht werden [1]). Die Wurzel des Epithetons ὄβριμος kehrt in dem Namen Briareus wieder, über dessen Bedeutung wir schon gesprochen haben. Und wenn nun Ares auch ἀΐδηλος von Homer genannt wird [2]), so werden wir kein Bedenken tragen, diesem Worte dieselbe Anschauung zu vindicieren, welche in dem Namen Ἅιδης liegt; der einzige Unterschied ist der, daß ἀΐδηλος einen transitiven Sinn hat, während man den Namen Ἅιδης intransitiv zu faßen gewohnt ist.

Mit diesen Epithetis steht in genauem Einklange die Vorstellung Homers von der körperlichen Größe des Gottes: sieben Plethra bedeckt er im Falle, als er von Athena getroffen wird [3]); er ist also von riesenhafter Gestalt, wie die Aloiden, die Centimanen, Typhon und Andere.

Eine merkwürdige Erinnerung an die eigentliche Bedeutung des Ares scheint mir in den Worten zu liegen, womit Zeus den verwundet nach dem Olymp zurückkehrenden Ares anfährt:

---

1) πελώριος heißt die ἅρπη, ein chthonisches Symbol Hes. Theog. 179; πέλωρον Typhaeus Theog. 845. 856. Echidna 295, vgl. 299; πέλωρ wird gebraucht von dem Drachen Python Hom. Hymn. Ap. Pyth. 374; derselbe heißt γᾶς πελώριον τέρας Eur. Iphig. Taur. 1248. Der Name Pelor oder Peloros bezeichnet einen der fünf von der Kadmeischen Drachensaat Uebriggebliebenen. Da nun die vier andern Namen Ἐχίων (Schlangenmann), Οὐδαῖος (von οὖδας = χθόνιος), Χθόνιος, Ὑπερήνωρ (vgl. Hes. Theog. 619) nur die Eigenschaft des Chthonischen auf verschiedene Weise ausdrücken, so kann Pelor oder Peloros auch keine andere Bedeutung haben. — Die Zahl dieser Belege ließe sich leicht bedeutend vermehren.

2) Hom. Od. VIII, 309. Il. V, 897.

3) Il. XXI, 407. Man hat die Stelle einem Diaskeuasten zuschreiben wollen, weil die Homerischen Götter nicht gigantisch gedacht seien. Hermann Opusc. IV, 296. Nitzsch z. Od. III, p. 313. Man sieht, wie gefährlich es ist, über mythologische Dinge nach äußern Kriterien urtheilen zu wollen.

ἔχθιστος δέ μοι ἐσσὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν

und

εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ' ἀΐδηλος
καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων [1]).

Er nennt ihn also den Verhaßtesten unter den Göttern; verhaßt ist aber den olympischen Göttern wie den Menschen alles Unterweltliche [2]). An andern Stellen erhält Ares auch das Epitheton στυγερός [3]); dieses Adjectiv hat aber eine so entschiedene Beziehung auf Tod und Unterwelt, daß man an manchen Stellen mit der allgemeinen Bedeutung verhaßt kaum durchkommen kann [4]). Die Worte des Zeus

---

1) Il. V, 890. 897 f.

2) Es ist dieß bekanntlich eine Grundanschauung der griechischen Religion, wofür sich unendlich viele Belege finden laßen. Wir geben hier nur einige Stellen aus ältern Dichtern, die uns gerade zur Hand sind. Il. XX, 65 heißt die Wohnung des Hades (οἰκία) σμερδαλέ', εὐρώεντα, τάτε στυγέουσι θεοί περ vgl. Hes. Theog. 739. 810; Soph. Oed. Col. 1391 f. καλῶ τοῦ Ταρτάρου στυγνὸν πατρῷον Ἔρεβον; Aesch. Eum. 614 redet Apollo die Erinyen an: ὦ παντομισῆ κνώδαλα στύγη θεῶν; dieselben heißen v. 73 μισήματ' ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων, v. 860 ἀτίετον μῖσος vgl. 166, v. 358 ἀξιόμισον ἔθνος; Il. IX, 159 Ἀΐδης — — βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων; Il. IX, 312 ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν vgl. Od. XIV, 156. Der Name der Styx verdankt dieser Anschauung seinen Ursprung. Daß Lykurg allen unsterblichen Göttern verhaßt ist (Il. VI, 140) hat dieselbe Beziehung. Vgl. auch Hes. Theog. 155. Das Symbol des Chthonischen, die Schlange, theilt diesen Haß Aesch. Suppl. 506 δρακόντων δυσφρόνων ἐχθίοσιν. Sollten nicht vielleicht die Worte ἐχθρός und ἔχις auch sprachlich verwandt sein?

3) Il. II, 479. XVIII, 209.

4) Ἀΐδης στυγερός Il. VIII, 368; στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισιν, δεινὴ Στύξ Hes. Theog. 775; Ἐρινύες στυγεραί Hom. Il. IX, 454. Od. II, 135. XX, 78; θάνατος στυγερός Od. XII, 341. XXIV, 414. Aesch. Choeph. 1002; Κὴρ στυγερή Il. XXIII, 79; σκότος στυγερός = θάνατος Il. V, 47. XIII, 672. XVI, 607; Μόρος στυγερός Hes. Theog. 211 (τὸν ἐχθρότατον μόρον = θάνατον Pind. Nem. I, 99); γαῖαν ὑπὸ στυγερὴν ἀφίκεσθαι Od. XX, 81. Durch todbringend scheint das Wort übersetzt werden zu müßen Od. XXII, 470 στυγερός

»wenn du der Sohn eines andern Gottes wärst, du lägst schon längst tiefer als die Uranionen d. h. die Titanen« 1) sind sicher als eine Andeutung zu verstehen, daß Ares ursprünglich nicht auf den Olymp, sondern in die Unterwelt gehöre, obgleich man nicht an eine Absichtlichkeit des Dichters dabei denken darf. Stellen wir uns die Drohung des Zeus mit der Drohung des Laomedon gegen Apollo 2) zusammen, so wie mit der eigenthümlichen Art, wie die versuchte Fesselung des Zeus und die Fesselung des Ares durch Hephästos erzählt wird 3), so gewinnen wir eine ungefähre Anschauung von der seltsamen Färbung, welche viele alte Mythen bei Homer angenommen haben. Wir sehen, daß einerseits die epische Poesie gewaltig auf die Mythen eingewirkt, sie oft in hohem Grade verflüchtigt hat; daß aber andrerseits in den Homerischen Gedichten eine Masse alter mythischer Ueberlieferung steckt, welche freilich erst mit allen Hebeln der Kritik aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln zu Tage gefördert werden muß.

κοῖτος; ebenso στυγερὴ ὁδός Od. XIV, 235. vgl. III, 288; νοῦσος στυγερή Od. XV, 408. Il. XIII, 670.

1) Unter den Uranionen verstehe ich mit den alten Auslegern die Titanen, Heyne (Obss. z. Apollod. p. 6) und Völcker (Mythol. d. Jap. p. 324) die Centimanen und Cyklopen, weil die Titanen sonst Uraniden genannt würden. Für die Auffaßung unserer Stelle ist die Sache gleichgültig; aber ich sehe nicht ein, warum die Titanen nicht ebenso gut Uranionen als Uraniden heißen sollten, da beides patronymische Formen sind, so gut wie Kronides und Kronion. Ein unbefangener Sinn kann bei Lesung der Homerischen Stelle nur an die Titanen denken, da ja nur diese von Zeus gewaltsam in die Tiefe gestoßen sind.

2) S. oben p. 51.

3) Man nehme dazu noch die Erzählung von dem Beilager des Zeus und der Hera (Il. XIV, 292 ff.), in der ich mit Andern eine Andeutung auf den ἱερὸς γάμος sehe. Andere Beispiele werde ich noch unten im fünften Capitel anführen.

Die Ilias[1]) kennt als Söhne des Ares den Askalaphos und Jalmenos, Könige der Minyer. Daß hier der Dichter auf dem Boden alter Sage steht, leidet keinen Zweifel, da wir gesehen haben, wie eng Ares in die Argonautensage verflochten ist. Der Name Jalmenos ist sehr nahe verwandt mit Ephialtes; denn beide sind offenbar von dem in ἰάλλω oder ἰάλλω enthaltenen Stamme abzuleiten: Ephialtes mit der Substantivendung της und der Präposition ἐπί, Jalmenos mit dem mehrfach in mythischen Namen vorkommenden Participialsuffix μενος, welches ohne Bindevocal an den Stamm gesetzt ist[2]). Ein Askalaphos begegnet uns in den Mythen der Demeter und Persephone, und wenn wir auch keinen directen Zusammenhang zwischen beiden Personen statuieren können, so müßen doch ähnliche Ideen denselben zu Grunde liegen, daß das Wort, welches noch in spätern Zeiten als Appellativum dient, jedem Griechen verständlich sein mußte. Es bedeutet nämlich Nachteule, bubo, ein Thier, welches seiner ganzen Natur nach sich vorzüglich dazu eignet, mit der Unterwelt in Verbindung gesetzt zu werden[3]).

---

1) Hom. Il. II, 511 ff. vgl. XIII, 520. XV, 110.

2) Daß in den Namen Ephialtes und Jalmenos eine Beziehung auf unterweltliches Wesen liegen muß, ergiebt sich aus folgender Zusammenstellung: Ares hat bei Homer das Epitheton θοῦρος (von θρώσκω, θόρνυμι), dasselbe führt Typhon bei Aeschylus; Japetos, von dem mit ἰάλλω gleichbedeutenden ἰάπτω abzuleiten, heißt der eine der beiden von Homer namentlich aufgeführten Titanen. Nehme ich die beiden Namen Ephialtes und Jalmenos dazu und bringe sie mit der intransitiven Bedeutung von ἰάλλω (Hes. Theog. 269, wo es von den Harpyen heißt μεταχρόνιαι γὰρ ἴαλλον, also das Wort von der schnellen Bewegung des Windes gebraucht ist) in Verbindung, so glaube ich alle diese Benennungen auf die winterlichen Stürme zurückführen zu dürfen.

3) Plin. Nat. Hist. X, 16. Bubo funebris et maxime abominatus publicis praecipue auspiciis deserta incolit, nec tantum desolata, sed dira etiam et inaccessa, noctis monstrum, nec cantu

Das geschieht denn auch mit jenem zweiten Askalaphos auf verschiedene Weise. Er heißt ein Sohn des Acheron und der Gorgyra [1]), oder der Styx [2]) oder des Acheron und der Avernalischen Nymphe Orphne [3]), und soll als Strafe dafür, daß er als Zeuge gegen die Persephone, die von den Granatkernen gegeßen hatte, aufgetreten war, entweder von dieser selbst durch Besprengen mit Waßer des Phlegethon in eine Nachteule verwandelt sein, oder nach Apollodors Berichte bedeckte Demeter ihn im Hades mit einem schweren Felsen, und als später Herakles diesen abwälzte, verwandelte die Göttin jenen unberufenen Zeugen in eine Nachteule. Die Worte Apollodors an dieser Stelle sind: *Ἀσκάλαφον μὲν οὖν Δημήτηρ ἐποίησεν ὦ τ ο ν*; und so bietet sich denn auf ungesuchte Weise eine Etymologie für den Namen Ὦτος. Da nun Jalmenos und Ephialtes ebenfalls verwandte, fast gleiche Namen haben, so müßen die beiden Söhne des Ares, Jalmenos und Askalaphos, nur als Doppelgänger der Aloiden angesehen werden.

Es drängt sich uns jetzt die Frage auf, wie es komme, daß Homer den Gott, den er doch eigentlich selbst noch als Unterweltsgott auf das Entschiedenste zeichnet, dennoch in seinem Bewußtsein nur als Kriegsgott faße. Ein Hauptgrund liegt ohne Zweifel darin, daß das polytheistische System der griechischen Götterwelt, welches bei Homer schon ganz ausgebildet erscheint, nur e i n e n Unterweltsgott gebrauchen

---

aliquo vocalis, sed gemitu. Itaque in urbibus aut omnino in luce visus, dirum ostentum est. vgl. Ovid. Met. V, 549 f. So konnte auch eine Eulenart den Namen *στύξ* führen, Hesych. s. v. *Στύξ κρήνη ἐν Ἅιδου ἢ ὁ σκὼψ τὸ ὄρνειον* vgl. Anton. Lib. c. 21.

1) Apollod. I, 5, 3.

2) Serv. Virg. Aen. IV, 462.

3) Ovid. Met. V, 540.

konnte, und hatte es aus irgend welchen Gründen sich entschieden, Hades als solchen anzuerkennen, so mußte Ares, wenn er in das System aufgenommen werden sollte, in seiner Bedeutung modificiert werden. Und weiter nichts als eine solche Modification oder lieber einseitige Ausbildung seines ursprünglichen Wesens ist es, wenn wir Ares als Kriegsgott dargestellt finden. Denn das Kriegerische, Streitlustige ist ein durchgreifender Zug in dem Charakter der unterweltlichen Wesen. Die Titanen, die Aloiden, Typhon, die Giganten — geht nicht fast ihr ganzes Wesen in der Vorstellung des Kampfes auf? Die erdgeborenen Giganten [1]), deren Abstammung und ganzes Auftreten sie den andern eben genannten Wesen so nahe bringt, daß ich nicht nöthig habe, ihre Bedeutung erst genauer zu erörtern, schildert Hesiod [2]) als

τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας

und wenn Göttling diesen Vers, weil er in einem Codex fehlt, wol zu rasch für das Einschiebsel eines Rhapsoden erklärt hat, so stimmt doch diese Schilderung jedenfalls mit der alten Vorstellung von den Giganten, da sie in ältern Kunstwerken immer so dargestellt werden. Konnte man sich aber die Giganten, die sonst auch als misgestaltete Ungeheuer der Phantasie vorschwebten, als gewaffnete Krieger denken, so lag diese Vorstellung bei einem Gotte noch viel näher [3]).

Wie nothwendig aber der Begriff des Kampfes und Streits mit der Unterwelt verknüpft war, zeigt die Genea-

1) Wegen des Frühern bemerke ich, daß ein Gigant Pelorus, ein anderer Ephialtes, ein dritter Otos hieß. Hygin. praef. Apollod. I, 6, 2.

2) Hes. Theog. 186.

3) Ἄρης ἐγχέσπαλος Hom. Il. XV, 605. Indessen will ich nicht gerade behaupten, daß dieses Epitheton auf alter Ueberlieferung beruhe.

logie der Eris bei Hesiod. Diese, die Homer[1] die Schwester und Gefährtin des Ares nennt, ist bei jenem[2] eine Tochter der Nacht. Nun ist aber aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle so viel klar, daß die Nyx hier nicht als die physische Nacht allein gedacht werden kann; als solche kann sie wol den Hypnos und die Träume erzeugen, aber nicht die andern dort genannten Wesen, am wenigsten den Thanatos, die Ker, die Nemesis und Eris. Vielmehr zeigen diese Wesen genügend an, daß hier zugleich die unterweltliche[3] Nacht gemeint ist, und ich weiß nicht, ob es durch irgend etwas Anderes als durch diese Hesiodeische Stelle so klar wird, wie sich im griechischen Bewußtsein die Vorstellungen von der physischen Nacht mit den Vorstellungen von der Unterwelt mischten. Natürlich ist die erstere als der Ausgangspunct der Anschauung zu faßen, woraus sich die zweite erst entwickelt hat. Aehnliches haben wir in Bezug auf den Winter statuiert und vielfach aus den Mythen erwiesen; darin liegt jedoch kein Widerspruch; es war nur früher nicht der Ort, auch das Andere hinzuzunehmen und so zu dem Satze zu gelangen, daß vorzugsweise an der An-

---

1) Il. IV, 441.

2) Hes. Theog. 225.

3) Auf diese scheint das Epitheton ὀλόη ursprünglich bezogen werden zu müßen. Hom. Od. XI, 19 (wo auf diese Weise geradezu das unterweltliche Dunkel bezeichnet wird; denn die Kimmerier wohnen an der Grenze und in dem Bereiche der Unterwelt), vgl. Il. XVI, 567. XXII, 102. Hes. Theog. 224. 757. Dasselbe Epitheton führt die Moira ganz gewöhnlich, auch die Ker. Hierdurch erklärt sich zugleich das Epitheton οὖλος bei Ares Il. V, 461. 717. Auch Aeetes heißt ὀλοόφρων Od. X, 137. vgl. Il. II, 723. ὀλοόφρονος ὕδρου. Es ist mir auch nicht unwahrscheinlich, daß der Oneiros von Homer deshalb als οὖλος, der verderbliche, bezeichnet werde, weil er der Nacht und Unterwelt angehört. Hom. Od. XIX, 562 ff. XXIV, 12. Hes. Theog. 212.

schauung der physischen Nacht und der winterlichen Natur sich allmählig den Griechen der geistige Begriff der Unterwelt entwickelt hat. Dazu gesellt sich natürlich als drittes höchst wichtiges, jedoch mit dem zweiten vielfach verschmelzendes Element der Tod des Menschen und Vorstellungen von dem Zustande der Seelen nach dem Tode.

Die Beziehung der physischen Nacht zur Unterwelt durch alle Einzelheiten zu verfolgen, würde mich zu weit führen, und es ist auch deshalb unnöthig, weil das Meiste sehr nahe liegt. Nur auf einige Puncte mache ich aufmerksam, die für diese Abhandlung wichtig sind. Zunächst beruht darauf die ganze Annahme von einer Unterwelt im Westen [1]), und wie für die Unterwelt, insofern sie ihren Sitz in den Tiefen der Erde hat, oft Ausdrücke wie *ὑπὸ κεύθεσι γαίης*, *ἐν γαίης κευθμῶνι*, *ὑπὸ χθόνα*, *κατὰ χθονός* u. dgl. entweder für sich allein oder in Verbindung mit ausdrücklichen Namen (Hades, Erebos, Tartaros) gebraucht werden, so verdanken der aus der physischen Nacht hervorgegangenen Anschauung der Unterwelt mehrere Bezeichnungen ihren Ursprung, welche ebenfalls bald in Verbindung mit Namen, bald allein erscheinen. Es sind besonders: *πείρατα* oder *ἔσχατα γαίης*, *μεγάλα πείρατα* oder *ἐσχατιή* ohne Zusatz von *γαίης* [2]).

---

1) Völcker Homer. Geogr. p. 141.

2) Hes. Theog. 622 (die Hekatoncheiren) *εἵατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης*; 729 ff. *ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο, χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης*; 334 f. *ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις* (wo also beide Vorstellungen vereinigt sind); 518 *πείρασιν ἐν γαίης*; Hes. Op. 168 *ἐς πείρατα γαίης*. Hom. Od. IV, 563 *ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης*. Daß diese Ausdrücke mit der Anschauung der Nacht zusammenhängen, zeigt Hes. Theog. 274 ff. *Γοργούς θ' αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἐσχατιῇ πρὸς νυκτὸς* und Hom. Od. XXIII, 243 *νύκτα μὲν ἐν περάτῃ δολιχὴν σχέθεν* und die Nacht nebst ihren Kindern Hypnos und Thanatos

Ebenso scheint das Epitheton *μέλας*, welchem wir schon oben eine Beziehung zur Unterwelt vindiciert haben, ursprünglich auf die Nacht zurückzuführen zu sein, von der es so häufig gebraucht wird. Die Wesen, bei denen dasselbe im gewöhnlichen Gebrauch ist, sind der Hauptsache nach dieselben, welche Hesiod als Kinder der Nacht aufführt. Wir werden es nun auch nicht mehr als poetische Willkür des Aeschylus ansehen, wenn er die Erinyen, die bei Hesiod die Ge zur Mutter haben, Töchter der Nacht nennt; wir werden vielmehr diese und andere Verschiedenheiten ihrer Genealogie als variierende Ausdrücke einer und derselben Grundidee faßen, welche in ihnen eben unterweltliche Wesen sah [1].

Wie hier, so erscheinen auch sonst die Ausdrücke Nacht oder nächtliches Dunkel (*σκότος*, *ζόφος*) insbesondere bei Homer mannigfach als Synonyma von Tod und Unterwelt [2],

---

hat ihre Wohnung in der Unterwelt Hes. Theog. 748 ff. Weiter ausgeführt ist die Schilderung Hes. Theog. 736 ff. *ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος πόντου τ᾽ ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ᾽ ἔασιν* vgl. 807 ff. Hom. Il. VIII, 478 ff.

1) Müller Eum. p. 184. »Offenbar entsprach diese Genealogie Aeschylus Ansichten und poetischen Zwecken beßer, als eine der sonst vorhandenen, in welchen die Erinyen von dem Skotos und der Gäa (Sophokles), von Kronos und Eurynome (in einem Werke unter Epimenides Namen), von Phorkyn (Euphorion) von der Gäa Eunyme (Istros), von Acheron und der Nacht (Eudemos), von Hades und Persephone (Orphische Hymnen), oder Hades und der Styx (Athenodoros und Mnaseas) abgeleitet wurden.«

2) So in dem häufig vorkommenden und keineswegs auf einem bloß poetischen Bilde beruhenden Ausdrucke Nacht oder Dunkelheit (*νύξ*, *σκότος*) verhüllte ihm die Augen oder umhüllte ihn, womit zu vergleichen ist Hom. Il. V, 68 *θάνατος δέ μιν ἀμφεκάλυψεν* vgl. XVI, 350. Od. IV, 180. Hes. Op. 166. Der Ausdruck *ζόφος* für Unterwelt findet sich in besonders auffallender Weise gebraucht Il. XV, 19 *Ἀΐδης δ᾽ ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα* vgl. XXI, 56. XXIII, 51. Od. XI, 57. XX, 356 u. im Allgem. s. Völcker

und daß der Erebos aus der Anschauung der Nacht hervorgegangen ist, erkennt man leicht aus dem solennen Epitheton der Nacht ἐρεβεννή; eben darum ist der personificierte Erebos bei Hesiod [1]) auch Bruder und Gemahl der Nyx.

Wenn nun also Eris, die Schwester des Ares, eine Tochter der (unterweltlichen) Nacht ist, so ist es wol außer allem Zweifel, daß das kriegerische Wesen dieses Gottes selbst, »dem immer der Streit lieb ist und Kriege und Schlachten«, auf das Engste mit seiner ursprünglichen Natur verknüpft ist [2]).

Ein der Eris analoges Wesen scheint Enyo zu sein, welche zweimal in der Iliade erwähnt wird [3]). Dasselbe hat für uns eine um so größere Bedeutung, da Ares selbst Enyalios heißt und häufig mit diesem Beinamen allein bezeichnet wird. Auch kann es nicht zweifelhaft sein, daß Enyalios und Enyo in enger Verwandtschaft zu einander stehn [4]), und vielleicht hat die Letztere sich aus dem offenbar uralten Epitheton des Gottes entwickelt. Da sich nun die Namen nicht sogleich einer etymologischen Erklärung fügen wollen, so müßen wir

---

Hom. Geogr. p. 41. Der synonyme Gebrauch von χθόνιος und νύχιος zeigt sich besonders Aesch. Choeph. 717 χθόνιον δ' Ἑρμῆν καὶ τὸν νύχιον. Ebenso ἔννυχον Ἅιδην Soph. Trach. 500. ἐννυχίων ἄναξ (Hades) Oed. Col. 1555 vgl. Aj. 645.

1) Hes. Theog. 123 ff.

2) Es ist demnach auch wol anzunehmen, daß die von Preller Dem. u. Pers. p. 167 aufgestellte und von Heffter gebilligte Etymologie des Namens Erinys von ἔρις richtig ist. Das Verbum ἐρινύειν scheint erst spätern Ursprungs zu sein. Man dürfte am Ende auch vermuthen, daß ἔρις selbst in höherer Instanz mit ἔρα, die Erde, zusammenhienge, wodurch dann unsere Ansicht, daß Streit und Unterwelt zusammengehörige Begriffe seien, eine neue Stütze erhielte.

3) Il. V, 333. 592.

4) Eine Bildsäule der Enyo stand zu Athen im Tempel des Ares Paus. I, 8, 5. In Zusammenhange mit andern Gottheiten erscheint sie in Theben und Orchomenos. Müll. Orchom. p. 233.

den Versuch machen, erst auf eine andere Weise die Bedeutung derselben zu ermitteln.

Aus Homer ist für eine richtige Auffaßung der Enyo nichts zu entnehmen; er sieht in ihr nur eine Kriegsgöttin. Nun kommt aber derselbe Name einer der Graien zu, und hoffentlich gelingt es uns, aus diesem Umstande Licht zu gewinnen.

Die Graien stehen in der engsten Verbindung mit den Gorgonen, mit welchen sie die Abstammung von Phorkys theilen. Nun ist hier freilich nicht der Ort, den Gorgonenmythus genauer zu erörtern; aber daran wird wol Niemand zweifeln können, daß wir in den Gorgonen unterweltliche Wesen zu sehen haben. Das zeigt die Hesiodeische [1]) Stelle auf das Klarste, wo es heißt

Γοργούς δ᾽ αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός.

Möglich ist es und dem Sinn des Mythus durchaus angemeßen, die Worte *αἳ ναίουσι* u. s. w. auf die Graien mit zu beziehen; denn diese wohnen nach Aeschylus [2]) auf dem Gorgoneischen Gefilde von Kisthene in der Nähe der Gorgonen, deren Wächterinnen sie derselbe Dichter in den Phorkiden [3]) genannt haben soll. Jedenfalls ist dieses Gorgoneische Gefilde durch Aeschylus selbst sehr deutlich als die Unterwelt bezeichnet, wenn er sagt:

ἃς οὔϑ᾽ ἥλιος προσδέρκεται
ἀκτῖσιν, οὔϑ᾽ ἡ νύκτερος μήνη ποτέ.

Beide also, die Gorgonen wie die Graien, haben ihren

---

1) Hes. Theog. 274 vgl. p. 66. Anm. 2.

2) Aesch. Prom. 795 ff.

3) Hyg. poet. Astron. I, 12.

Aufenthalt in der Unterwelt [1]), sind mithin selbst unterweltliche Wesen. Darum nennt Aeschylus die Gorgonen auch *δρακοντόμαλλαι* und *βροτοστυγεῖς* und vergleicht die Erinyen mit ihnen [2]); und auf keine andere Weise läßt es sich erklären, warum das Haupt der Gorgo ein Schreckbild des Hades ist [3]).

Es ist unnöthig, mehr Gründe anzuführen, da für denjenigen, welcher von vorgefaßten Meinungen frei ist, das Angedeutete schon vollkommen genügt. Nun tritt es aber klar hervor, daß die Graien durchaus keine selbständige Bedeutung haben, sondern nur um ihrer Schwestern willen vorhanden sind, und ich glaube nicht, großen Widerspruch zu finden, wenn ich die Behauptung aufstelle, daß die Graien ursprünglich mit den Gorgonen identisch sind und nur deshalb sich von den letztern getrennt haben, weil die Vorstellung des Alters, die, wie wir bald sehen werden, mit der ursprünglichen Natur derselben zusammenhängt, sich mit dem Wesen der Gorgonen, wie man es sich sonst dachte, auf die Dauer nicht vertrug [4]). Derselbe Proceß einer Art Emanation wiederholt sich in den Nymphen, welche den Helm

---

1) Deshalb kommt Perseus auf dieser Fahrt auch zu den Hyperboräern Pind. Pyth. X, 50.

2) Aesch. Choeph. 1044 ff. Eum. 48.

3) Hom. Od. XI, 633:

— — *ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ᾕρει*
μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια

vgl. Apollod. II, 5, 12, wo Herakles im Hades das Schwert gegen die Gorgo Medusa zieht. Ueber den Zusatz in der Homerischen Stelle *δεινοῖο πελώρου*, der sich auch Il. V, 741. Hes. Scut. 223 findet, vgl. oben p. 59.

4) Daß Graien und Gorgonen auch wirklich in einigen Stellen vertauscht werden (Völck. Mythol. d. Jap. p. 225) mag vielleicht ein Irrthum sein, kann aber auch in der ursprünglichen Identität beider seinen Grund haben.

des Hades in Verwahrung haben; sie scheinen nur deshalb geschaffen zu sein, damit nicht die Graien selbst dem Perseus das Werkzeug überliefern müßen, welches ihren eigenen Schwestern den Untergang bringt.

Die Graien sind also, wie ihre Schwestern, unterweltliche Wesen, selbständige Verkörperungen der ursprünglich ihren Schwestern eben als unterweltlichen Wesen zukommenden Eigenschaft des Alters, und die Geschichte von dem einen Auge und dem einen Zahn, welche alle drei gemeinschaftlich besitzen, ist der Hauptsache nach nur eine an das Launige streifende Ausführung dieser Vorstellung, die indessen zugleich andeutet, daß alle drei in der Idee eins sind.

Wir haben behauptet, daß das Alter eine Eigenschaft unterweltlicher Wesen sei. Das bedarf eines genauen Nachweises, obgleich es an sich einleuchtend ist, daß es so sein konnte. Wir wenden uns dabei wieder an den Homerischen Hymnus auf Demeter, welcher, wie sich schon herausgestellt hat, an Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit mythischer Darstellungsweise mit der Ilias und Odyssee sich meßen kann und selbst der Hesiodeischen Theogonie nicht viel nachsteht. Dort erscheint Demeter, wie wir gezeigt haben, durchaus als unterweltliche Göttin, und darum ist sie

γρηῒ παλαιγενέϊ ἐναλίγκιος, ἥτε τόκοιο
εἴργηται, δώρων τε φιλοστεφάνου Ἀφροδίτης [1])

Ebenso wurde Kronos als alter Mann gedacht [2]) und dieser Vorstellung gemäß von der Kunst stets als Greis dargestellt [3]), und das Adjectiv *κρόνιος* gebrauchte man in der

1) Hom. Hymn. Cer. 101 ff. vgl. 94. 113. 140. 277.
2) Aesch. Prom. 220. Eum. 630. Ovid. Fast. V, 627.
3) Buttmann Mythol. II, p. 33.

Bedeutung alt, altfränkisch[1]). Vor Allem aber sind hier die Eumeniden des Aeschylus belehrend. In der Stelle, wo Apollo die Erinyen schildert[2]), nennt er sie *γραῖαι, παλαιαὶ παῖδες*, und mehrere andere Stellen stimmen damit überein[3]). Sicher hat auch ihre scenische Darstellung dem entsprochen. Nun könnte man meinen, daß dieß auf den bei Aeschylus sowol anderswo als auch zum Theil in den angeführten Stellen hervortretenden Gegensatz der ältern und jüngern Götterwelt zu reducieren sei und darin seine genügende Erklärung finde. Daß es sich aber anders verhalte, geht theils aus dem Obigen hervor, theils spricht es sich in der hier besonders wichtigen Aeschyleischen Stelle v. 69—73 deutlich aus[4]); denn die ganze Schilderung ist so gehalten, daß dadurch die Erinyen eben als unterweltliche Wesen charakterisiert werden. Wir werden also gerade umgekehrt schließen müßen, daß die Erinyen, weil sie ihrem unterweltlichen Wesen gemäß als *γραῖαι* gedacht wurden, gerade deshalb der ältern Götterwelt zugeordnet wurden. Und wenn wir nun sehen, daß bei Aeschylus an mehreren Stellen diese Vorstellungen von dem absoluten und relativen Alter (um mich so auszudrücken) der Erinyen sich mit einander vermischen; wenn wir ferner bedenken, daß die Hauptglieder jener ältern Götterwelt, die Titanen, doch von Haus aus auch nur

---

1) Buttm. Mythol. II, p. 58. Mit dem Worte *ὠγύγιος* verhält es sich ebenso.

2) Aesch. Eum. 69.

3) Ebend. 145. 715. 721. 860. 870.

4) Die Stelle lautet:

γραῖαι, παλαιαὶ παῖδες, αἷς οὐ μίγνυται
θεῶν τις οὐδ᾽ ἄνθρωπος, οὐδὲ θὴρ ποτε·
κακῶν δ᾽ ἕκατι κἀγένοντ᾽· ἐπεὶ κακὸν
σκότον νέμονται, Τάρταρόν θ᾽ ὑπὸ χθονὸς,
μισήματ᾽ ἀνθρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων.

unterweltliche Wesen sind, so läßt sich der Schluß nicht abweisen, daß der ganze viel besprochene und vielfach gedeutete Gegensatz der ältern und jüngern Götterwelt ursprünglich keinen andern Sinn hat, als der sich tief durch die ganze griechische Religion ziehende Gegensatz der unterweltlichen und oberweltlichen oder olympischen Gottheiten: die unterweltlichen Gottheiten sind vermöge dieser ihrer Natur die ältern. So erklärt es sich, wie Kronos, mit Japetos Beherrscher der Unterwelt in der Zeusreligion, als Vater des Zeus gelten, und doch das Bestreben gegenseitiger Vernichtung in ihren Mythen sich aussprechen kann. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen Akrisios und Perseus nebst seiner Mutter Danae. So haben wir schon früher [1]) angedeutet, daß Herakles nach Homer nur deshalb dem Eurystheus dienstbar sein muß, weil dieser der ältere, der früher geborene ist. An diesen Grundgedanken hat sich, wahrscheinlich durch die Poesie der alten Herakleen, die weitläuftige Motivierung durch den Schwur des Zeus und die List der Hera erst angeknüpft, und ist allmählig so in den Vordergrund getreten, daß der Kern unter der Verhüllung kaum sichtbar ist [2]).

Steht nun auf solche Weise die Bedeutung der Graien fest, so dürfen wir annehmen, daß auch die Namen und die Genealogie derselben dem entsprechen. Nun ist schon von Andern bemerkt, daß der Name des Vaters der Gorgonen und Graien, Phorkos, Phorkys oder Phorkyn = Ὄρκος, Orcus, also eine Bezeichnung der Unterwelt oder eines unterweltlichen Wesens ist [3]). Doch scheint bei ihm, wie auch

1) Oben p. 48.

2) Es versteht sich übrigens von selbst, daß die unterweltlichen Wesen keineswegs überall als alt erscheinen müßen.

3) Müll. Orchom. p. 155, Anm. 3. Welck. Prom. p. 383 Anm. Bei Hygin. praef. ist er einer der Giganten, Sohn des Tartaros und der Ge.

sonst wol vorkommt[1]), schon früh eine Beziehung auf das Meer hinzugekommen zu sein, sonst könnte Hesiod ihn nicht einen Sohn des Pontos nennen (die Abstammung von der Ge entspricht seiner unterweltlichen Natur) und ihm die Keto zur Frau geben. Wäre aber Phorkos ein bloßer Meergott, so könnten die Graien und Gorgonen, die Erinyen[2]) und der Hesperische Drache[3]) unmöglich von ihm abstammen; auch ließe es sich nicht erklären, wie Phanokles von Orpheus singen konnte: *Φόρκου στυγνὸν ἔπειθεν ὕδωρ*[4]).

Hesiod führt nur zwei Graien an, Pephredo und Enyo. Da aber sonst überall von drei Graien die Rede ist und das Verhältnis der Graien zu den Gorgonen unbedingt die Dreizahl verlangt, so darf wol bei Hesiod eine Lücke von einem Verse angenommen werden[5]). Statt des Namens Pephredo erscheinen sonst auch die Formen Pephrido und Pemphredo; jedoch scheint die Form Pephredo kritisch hinlänglich gesichert zu sein[6]), um bei dem Versuche einer Etymologie allein berücksichtigt zu werden. Es liegt nun am nächsten, dabei an den Stamm *φραδ* zu denken, bei welchem der Aorist *ἐπέφραδον* die Gebräuchlichkeit der Reduplication verbürgt. Die sonstigen Ableitungen dieses Namens *φραδή*, *φραδής*, *φράδμων*, ergeben für *Πεφρηδώ* die Bedeutung die Kluge,

1) Dieß zeigt sich namentlich bei Briareus, den die Menschen Aegäon nennen Hom. Il. I, 402. Der letzte Name hat eine unzweifelhafte Beziehung auf das Meer.

2) Euphor. frg. 52.

3) Hes. Theog. 333.

4) Phanocl. eleg. I, 20 mit der Note von Schneidewin.

5) Müzell de emend. Theog. p. 447. Göttling zu Hes. Theog. 273.

6) Müzell a. a. O.

womit ich vorläufig das Epitheton des Kronos ἀγκυλομήτης zusammenstelle. Die dritte von Hesiod nicht genannte Graie heißt Δεινώ oder Ἰαινώ; den letztern Namen verwirft jedoch schon Heyne, wie es scheint, mit Recht [1]). Daß nun Δεινώ an und für sich ein passender Name für ein unterweltliches Wesen sei, wird Niemand leugnen, aber es läßt sich auch aus Hesiods Theogonie beweisen, daß das Adjectiv δεινός ein regelmäßiges Epitheton chthonischer Wesen ist [2]). Statt der Deino nennt Hygin als dritte Graie die Chersis, indem er hinzufügt: Pro hac ultima Dino alii ponunt. Chersis, von χέρσος, das feste Land, ist = Χθονία, und wie auf der einen Seite sich hier wieder die Richtigkeit unsers Satzes zeigt, daß die Begriffe irdisch und unterirdisch in der mythischen Anschauung der Griechen sich nicht trennen, so sehen wir auf der andern Seite auch dasjenige bestätigt, was wir soeben über die Bedeutung des Namens Δεινώ gesagt haben. Noch einen andern Namen der dritten Graie kannte Heraklit [3]), nämlich Περσώ. Daß auch dieser im Allgemeinen keinen andern Sinn hat, als Δεινώ und Χέρσις, das geht schon aus den Namen Περσεφόνη und Περσηΐς (Hekate) hervor.

---

1) Heyne in der Note zu Apollod. II, 4, 2, §. 3.

2) Folgende Wesen führen es: Kronos v. 138; die Centimanen 155, 670; Typhaon 307; Chimära 320; der Hesperische Drache 334; Schlaf und Tod, die Kinder der Nacht 759; Kerberos 769; Styx 776 vgl. Hom. Il. II, 755; Typhoeus 856. Vgl. außerdem v. 221. 299. 324. 744. 745. 825. 829. Nur in dem letzten Theile der Theogonie (von v. 880 an) wird das Wort einige Male auch von andern Wesen gebraucht. Daß auch bei Homer sich Spuren dieses alten Gebrauchs finden, mögen vorläufig die schon oben angeführten Stellen zeigen Il. V, 741. Od. XI, 633, in denen derselbe charakteristische Ausdruck δεινὸν πέλωρον von den Gorgonen gebraucht wird, mit welchem Hesiod den Typhoeus bezeichnet. Im Uebrigen vgl. p. 57, Anm. 5.

3) Heracl. de incred. c. 13.

Haben also alle andere Namen der Graien eine ihrem Wesen entsprechende Bedeutung, so kann der einzig noch übrige Name Ἐνυώ keine Ausnahme machen. Im Griechischen steht derselbe scheinbar isoliert; ebenso vereinsamt ist im Lateinischen das Wort ănus, und ich halte es für mehr als wahrscheinlich, daß es dem griechischen Ἐνυώ entspricht. Der Stamm von anus ist anu, weshalb es auch nach der vierten Declination flectiert wird; griech. υ und lat. u entsprechen sich bekanntlich; das kurze a, welches in der lateinischen Form noch in seiner Ursprünglichkeit erscheint, ist in dem griechischen Worte in ε geschwächt[1]), wie in hundert andern Fällen zu geschehen pflegt. Enyo ist also die Alte, d. h. die Unterweltliche. Es wird also die bei Homer auftretende Kriegsgöttin nicht ihrem ursprünglichen Wesen gemäß dargestellt, sondern hat, vorausgesetzt, daß sie wirklich als selbständige Göttin gelten darf, dieselbe Modification erfahren, wie Ares selbst. Ob in dem Namen Ἐνυάλιος die Sylben αλιος bloß als Bildungselement zu betrachten sind oder ob sie eine selbständige Bedeutung haben, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls wird Ares durch diesen Beinamen ebenfalls als der Alte, als der Unterweltsgott bezeichnet.

Die im Homer bereits festgestellte Bedeutung des Ares als eines Kriegsgottes bleibt nun auch bei den spätern Dichtern im Allgemeinen dieselbe, um so mehr, da anzunehmen ist, daß Homer nicht einer willkürlichen Auffaßung folgt, sondern entweder, wenn man ihn selbst als Schöpfer dieser Auffaßung ansehen dürfte, einer in den Verhältnissen des

---

1) Wenn das Verbum ἀνύω, wie ich glauben möchte, zu demselben Stamme gehört, so hätte sich in diesem das ă ebenfalls erhalten.

polytheistischen Systems liegenden Nothwendigkeit nachgab, oder, was mir sicher ist, nur einer bereits vor ihm fixierten Vorstellung sich anschloß. Dennoch finden wir später noch einige Spuren der ältern Auffaßung. Eine solche möchte ich bei Aeschylus in dem Epitheton μέλας finden, welches er dem Ares gibt [1]). Deutlicher ist die Sache bei Sophokles in der schon in der Einleitung erwähnten Stelle [2]). Ares Name wird dort so gebraucht, daß eine Beziehung auf den alten Unterwelts- und Todesgott schwerlich geleugnet werden kann. Besonders tritt diese dadurch hervor, daß Sophokles ihn τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν nennt. Man braucht nur daneben zu halten, daß Aeschylus den Apollo zu den Erinyen sagen läßt:

ἀλλ' ἔν τε τοῖς νέοισι καὶ παλαιτέροις
θεοῖς ἄτιμος εἶ σύ [3]).

Man kann es auch nur natürlich finden, daß in einer Thebanischen Sage die alte Bedeutung des Ares noch so stark durchschimmert, da jedenfalls Theben ein Hauptpunct für den Cultus des chthonischen Ares vor Alters gewesen sein muß; denn sonst würde er nicht in die uralte Kadmossage hineingezogen sein.

Zum Schluß dieses Capitels noch einige Worte über Kyknos, den Sohn des Ares. Man unterschied zwei Personen dieses Namens, indem man dem einen Pelopia, dem

---

1) Aesch. Eum. 52.

2) Oed. R. 190 ff.

3) Aesch. Eum. 691 f. vgl. 368 ἀτιμ' ἀτίετα διόμεναι λάχη. Die Erinyen nennen sich selbst ἀτίετον μῖσος v. 860. Aus der letzten Stelle sieht man besonders, daß die unterweltlichen Wesen in ähnlicher Art ungeehrte heißen, wie sie sonst als verhaßte bezeichnet werden.

andern Pyrene zur Mutter gab. Indessen ist es schon an sich klar, daß in Bezug auf Ares beide identisch sein müßen, und es findet auch eine öftere Verwechselung derselben statt [1]; insbesondere aber spricht der Kampf des Herakles mit beiden dafür, daß man dieselben mythologisch nicht trennen darf. Dieser Kampf ist vielfach besungen, und die ausführlichste Schilderung desselben uns in Hesiods Schilde des Herakles überliefert. Indessen kann uns diese nichts bieten, woraus sich über die Bedeutung dieses Heroen Licht gewinnen ließe. Es kommt ihr nur auf die Kampfscene selbst an; Kyknos erscheint als ein roher Krieger, der den Kampf mit dem Zeussohne nur unternimmt, um ihn seiner Waffen zu berauben. Darin braucht an sich nichts Mythisches zu liegen; es ist dem Charakter einer Kriegerzeit ganz angemeßen. Die echte Gestalt des Mythus hat Stesichorus [2]) bewahrt. Nach diesem Dichter, mit welchem Euripides übereinzustimmen scheint [3]), überfiel Kyknos, welcher in einem Engpasse Thessaliens wohnte, die vorüberziehenden Fremden und schnitt ihnen die Köpfe ab, um aus den Schädeln dem Ares einen Tempel zu bauen. An diesem Zuge erkennt man sogleich den Sohn des alten Todesgottes und es kann wol kein Gedanke daran sein, daß »die freiere Dichtung des Stesichorus sich eine Veränderung des Mythus erlaubt habe« [4]).

Wie vereinigt sich aber damit der Name des Kyknos? Wie kommt der friedliche, gesangreiche Schwan, welcher »durch seine glänzende Farbe und ruhige Haltung so schön

1) Jacobi Handwörtb. d. Myth. p. 559.
2) Bei Schol. Pind. Ol. XI, 19.
3) Eur. Herc. 391 Κύκνον δὲ ξενοδαΐκταν τόξοις ὤλεσεν.
4) Müll. Dor. I, p. 205 Anm. 2.

zum Symbol Apollinischen Wesens sich eignet« [1]), wie kommt dieser dazu, einem Heros Namen und Ursprung zu geben, der durch Abstammung und Handlungsweise dem Todesgotte so nahe steht? Diese Frage werde ich an einer andern Stelle zu beantworten suchen.

---

1) Müll. Dor. I, p. 270.

Capitel IV.

Name und Cult des Ares.

Ueber das Verhältnis der Etymologie zur Mythologie habe ich mich schon oben im Allgemeinen dahin ausgesprochen, daß jener nur eine secundäre Bedeutung zugemeßen werden dürfe. Die bisherigen Untersuchungen haben auch wol zur Genüge gezeigt, daß nicht leicht ein Versuch, die Etymologie eines mythischen Namens zu finden, gelingen könne, wenn nicht zuvor die ursprüngliche Bedeutung des betreffenden Wesens auf andere Weise erforscht ist. Ohne dieses kann selbst eine sprachlich richtige Etymologie die mythologische Deutung nicht fördern, wird sogar dieselbe häufig auf Abwege führen. Ja, es steht zu behaupten, daß die Etymologie aus dem Studium der Mythologie und Religion nicht selten ebenso viel für sich gewinnen kann, als sie demselben zu geben vermag, weil aus dem letztern die eigenthümliche Anschauung und Ideenassociation der ältesten Zeit, wo die Religion noch Mittelpunct aller geistigen Interessen war, in vielen Fällen sich nur allein erkennen läßt.

Die bisherigen Versuche, den Namen Ares abzuleiten, konnten deshalb nicht gelingen, weil man den Gott nicht nur für einen Kriegsgott zu nehmen, sondern auch für identisch mit dem römischen Mars anzusehen pflegte. Das Letztere müßen wir aber so lange verneinen, bis man nach-

gewiesen hat, daß Mars ebenfalls ursprünglich Unterwelts-
gott war.

Der Name Ἄρης, äolisch Ἄρευς, ist zusammenzustellen mit ἀρόω, ἄρουρα, aro, arvum, area [1]). Daraus ergiebt sich die Wurzel ar, welche durch Antritt von Bildungselementen zu are (Ἄρε-ος, area) und arv (Ἄρευς, ἄρουρα, arvum) sich erweitert hat. Hauptsächlich durch die Vermittelung der Wörter ἄρουρα [2]), arvum, area erhalten wir nun für Ares eine Bedeutung, welche der des Namens Ἀλωεύς genau entspricht. Diesen selbst haben wir schon erläutert und darin unter manchen andern auch einen Beweis für die unterweltliche Natur der Aloiden gefunden. Denn Alles, was durch Namen oder Genealogie mit der Erde in Verbindung steht, hat in der griechischen Religion auch eine Beziehung zur Unterwelt [3]). Jene Uebereinstimmung der Bedeutung in den Namen Ἄρης und Ἀλωεύς läßt uns nun einen interessanten Blick thun in die Art, wie sich hier um die Gottheit allmählig ein Kreis von Wesen und zwar aus

---

1) Man hat häufig ἀρείων und ἄριστος für verwandt mit Ἄρης gehalten, aber diese Wörter gehören zunächst zusammen mit dem Sanskr. varîjas, varishtha von vara, eligendus, praecipuus. Ebenso wol ἀρετή und die Präfixe ἀρι— ἐρι—. Wenn das Wort ἀρά, wie nicht unwahrscheinlich, zu der im Texte angeführten Reihe zu stellen ist, so hat es seine Bedeutung (Verderben, Fluch) erst durch Vermittelung des in dem Gotte Ares ruhenden Begriffs erhalten.

2) Ἄρουρα kommt keineswegs bloß in der durch die Etymologie sich herausstellenden Bedeutung des gepflügten Landes vor, sondern dieses Wort erscheint so ziemlich in allen Beziehungen, welche durch γαῖα und χθών ausgedrückt werden. Auch als mythische Personification Hom. Il. II, 548, wo die Worte τέκε δὲ ζείδωρος Ἄρουρα nichts Anders bedeuten, als wenn Γαῖα oder Χθών gesetzt wäre; das beweisen die attischen Mythen von Erichthonius.

3) Man kann höchstens diejenigen Mythen ausnehmen, welche die Autochthonie eines Stammes oder Geschlechts beweisen sollen. Doch liegen diese an sich auch außer dem Bereiche der Religion.

der Idee der Gottheit selbst herausgebildet hat. Daß der durch den symbolischen Ausdruck der Feßelung bezeichnete Zustand ein dem Gotte vermöge seines Wesens nothwendiger ist, glauben wir genügend gezeigt zu haben. Dieser Begriff der dem Wesen inhärierenden Nothwendigkeit war aber dem damaligen Menschen zu abstract, als daß er ihn hätte faßen und durch einen adäquaten Ausdruck darstellen können. Er schuf deshalb Personen, welche durch äußern Zwang jenen Zustand zu Wege bringen; aber diese Personen sind eigentlich nur scheinbar von dem Gotte selbst verschieden, wie ihr Name zwar nicht der Form nach, aber doch in der Bedeutung mit dem Namen des Gottes stimmt. Aus den Aloiden, die man sich, wie überhaupt die meisten untergeordneten Wesen der Religion, wol von jeher in der Mehrzahl zu denken liebte, entsteht nun ein Aloeus als Vater. Wie nun aber dieser der Sache nach nicht von Ares verschieden, nur eine Art Spiegelbild des Gottes ist, so können seine Söhne zugleich als Söhne des Ares selbst erscheinen, und das geschieht, indem man dieselben mit einer geringen Veränderung der Namen als Söhne des Ares unter die Minyeischen Herrscher stellt, und dieses hat wieder seinen Grund darin, daß Ares seiner Zeit einmal in Orchomenos Verehrung genoß. Es ist hier dieselbe dramatisierende Thätigkeit der griechischen Phantasie sichtbar, die, den Stoff immer erweiternd und ausdehnend, bald große Epen und zuletzt das Drama selbst aus Mythen entwickelte, welche in ihrem Ursprunge gewis größtentheils ebenso klein und einfach waren, wie der unsrige.

Im Cultus tritt Ares wenig hervor [1]). Eine uralte Cultusstätte muß jedoch der Areshügel in Athen gewesen

1) Einige Cultusstätten haben wir schon gelegentlich erwähnt.

sein. Daß der Name von Ares herzuleiten sei, wußte man später noch auf das Bestimmteste, wenn gleich der Mythus, den man davon erzählte, erst dann entstanden sein kann, als bereits das Blutgericht dort seinen Sitz genommen hatte. Es sollte nämlich einst Poseidons Sohn Halirrhothios, welcher der Tochter des Ares, Alkippe, Gewalt anthun wollte, von Ares getödtet worden sein. Poseidon erhob auf dem Areshügel Klage, Ares jedoch ward freigesprochen; und dieses sollte das erste Blutgericht gewesen sein [1]. Man sieht leicht ein, daß dieser Mythus zu der zahlreichen Classe derjenigen gehört, welche für eine bestehende Einrichtung nur ein mythisches Prototyp hinstellen, weil der eigentliche Grund der Entstehung unbekannt war. Soll nun aber durchaus kein Zusammenhang zwischen dem Namen und der Bestimmung des Hügels angenommen werden? [2] Dagegen spricht schon die enge Verbindung, in welcher das ältere griechische Blutrecht überall mit der Religion steht; dagegen spricht ferner der Ausdruck Ἄρης ἐμφύλιος, der für die hier gerichteten Mordthaten solenn war. Von unserm Standpuncte aus wird nun auch jener Zusammenhang nicht schwer zu finden sein. Den Unterweltsgöttern kommt es zu, die Frevelthaten der Menschen, insbesondere den Mord zu rächen, eine Vorstellung, die sich späterhin besonders in den Erinyen concentriert hat. Diese selbst haben an der Seite des Hügels ein Heiligthum mit einem Abgrunde oder einer Höhle, durch den sie nach dem Gerichte über Orestes in die Unterwelt zurückgekehrt sein sollen [3]. Aus diesen Umständen selbst

---

1) Apollod. III, 14, 2. Paus. I, 21, 4.

2) Derjenige, den Müll. Eum. p. 154 statuiert, ist nicht unrichtig, will aber doch zu dem Kriegsgotte wenig passen.

3) Müller Eumen. p. 179.

könnte man, wenn es noch nöthig sein sollte, einen neuen Beweis für die chthonische Bedeutung des Ares hernehmen. Vielleicht ist es auch nicht ohne Zusammenhang mit derselben, daß die Sitzungen des Gerichts bei Nacht[1]) gehalten wurden.

In Laconien haben wir schon oben[2]) den Cult des Ares in seiner alten Bedeutung wenigstens spurweise erhalten gefunden. Das Heiligthum zu Geronthrä scheint nicht minder dahin zu deuten. In dieser alten vordorischen Stadt befand sich ein Tempel und Hain des Ares; jährlich wurde dem Gotte ein Fest gefeiert, bei welchem es den Weibern verboten war, den Hain zu betreten[3]). Man vergleiche damit zunächst das ἀστιβὲς ἄλσος der Erinyen zu Kolonos[4]). Ungleich lehrreicher ist aber eine Vergleichung mit dem Heiligthume des Zeus Lykaios in Arkadien, dessen Cult schon wegen seines finstern Characters eine chthonische Beziehung voraussetzt. Auch hier war der Zutritt nicht gestattet, und man meinte, wenn Jemand in dasselbe eindringe, so müße er binnen Jahresfrist sterben[5]). Namentlich meldet aber eine andere Quelle[6]), was uns besonders wichtig ist, daß kein trächtiges Thier und kein schwangeres Weib es betrete, weil es sonst nicht gebären könne. Eine solche Vorstellung, daß unterweltlichen Wesen die Kraft, unfruchtbar zu machen, zugeschrieben wurde, haben wir schon mehrmals, wenn auch

1) Luc. Hermot. 64. de dom. 18.

2) p. 33. Mit dem gefeßelten Bilde des Ares vergleiche man die Nachricht, daß Kronos dargestellt worden sein soll als ein mit wollenen Binden an den Füßen Gefeßelter. Apollod. ed. Heyne p. 403 und mehr bei Heffter Allg. Schulzeit. 1833. p. 233.

3) Paus. III, 22, 5.

4) S. oben p. 13. Anm. 3.

5) Paus. VIII, 38, 5.

6) Schol. Callim. Hymn. Jov. 13.

nur in Beziehung auf die Vegetation kennen gelernt, und Aeschylus legt dieselbe Kraft den Erinyen bei[1]. Wir glauben daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß wahrscheinlich eine ähnliche Meinung sich an jenes Heiligthum zu Geronthrä knüpfte, und deshalb den Weibern der Eintritt in dasselbe untersagt war.

Das Menschenopfer, welches die Lacedämonier dem Ares dargebracht haben sollen[2], scheint auch eher auf den alten Unterweltsgott, als auf den spätern Kriegsgott bezogen werden zu können.

Von den Tegeaten wurde Ares seit alten Zeiten verehrt unter den Beinamen Γυναικοθοίνας[3] und Ἀφνειός. Das erstere Epitheton soll eine rein historische Veranlaßung haben, deren Richtigkeit ich dahin gestellt sein lasse. An das zweite knüpft sich folgender Mythus[4]. Aërope (die Dunkele), die Tochter des Kepheus, Enkelin des Aleos, soll von Ares einen Sohn, Aëropos, geboren haben, aber in den Geburtswehen gestorben sein; das Kind fand dennoch in der Mutter Brust auf Ares Veranstaltung reichliche Nahrung, und deshalb habe man dem Ares den Beinamen Ἀφνειός gegeben, unter welchem ihm ein Heiligthum auf dem Berge Kresion geweiht war. Die Sage selbst ist offenbar nur entstanden, um jenes Epitheton zu erklären, und mag ihre specielle Gestaltung mancherlei localen Einflüßen verdanken, die wir nicht weiter kennen. Wir halten uns an das Epitheton selbst und stellen es zusammen mit dem Namen Pluton, welchen Hades führte. Denn überall findet sich bei

---

1) Auch Kronos beurkundet diese Kraft, indem er den Uranos entmannt.

2) Porphyr. abstin. II, 55.

3) Paus. VIII, 48, 4.

4) Paus. VIII, 44, 6.

den Griechen die Ansicht verbreitet, daß derjenige, welchem eine Kraft des Verderblichen innewohnt, auch, wenn er wolle, segensreich wirken könne [1]). Einen wichtigen Zug des Mythus sehe ich in dem Tode der Aërope. Sie stirbt in den Geburtswehen, weil sie mit dem Unterweltsgotte Umgang gehabt, wie das Betreten des Lykäischen Heiligthums bewirkt, daß schwangere Weiber nicht gebären können.

Bemerkenswerth ist noch, daß zu Hermione Ares in der Nähe der Tempel der Chthonia und des Klymenos ebenfalls einen Tempel hatte, wahrscheinlich also ursprünglich hier auch als chthonischer Gott angesehen wurde [2]).

Wir haben die Verehrung des Ares, wenn auch nur sporadisch, in den verschiedensten Theilen Griechenlands gefunden. Es fragt sich nun, welcher Landschaft, welchem Stamme gehörte er ursprünglich an? Ich glaube, daß sich diese Frage mit Sicherheit wird entscheiden laßen. Nach Homers Erzählung [3]) geht, nachdem Hephästos die Feßeln gelöst, Ares nach Thrake, Aphrodite nach Paphos auf Kypros, wo sie ein τέμενος und einen opferreichen Altar hat. Aus dem letztern Zusatze geht klar hervor, daß auch Ares nur dahin gehen kann, wo er vorzüglich verehrt wird. Also ist Thrake als eine der vorzüglichsten Cultusstätten des Ares anzusehen, und zwar gewis nicht das später so genannte Land, sondern das mythische Thrake. Zu diesem directen Zeugnisse kommt noch ein indirectes, aber nicht minder sicheres. Die Aloiden sind nämlich echt thrakische Heroen, die überall erscheinen, wo sich Thraker nachweisen laßen [4]). Sie erbauen

1) Auch hier erinnere ich wieder an die Eumeniden des Aeschylus.

2) Paus. II, 35, 5.

3) Hom. Od. VIII, 361 ff.

4) Müll. Orchom. p. 386.

Aloion bei Tempe, dem alten Ursitze der Thraker[1]); ihre Gräber wurden zu Anthedon und Naxos gezeigt, wo nach bestimmten Zeugnissen Thraker gewohnt haben[2]). Den Musencult am Helikon sollen sie zuerst gegründet haben[3]), ein Dienst, dessen Ursprung schon längst den Thrakern vindiciert ist. Sind aber die Aloiden thrakische Heroen, so kann auch Ares nur ein thrakischer Gott sein. Damit stimmt nun aufs Beste überein, was über die Orte seiner Verehrung theils durch positive Zeugnisse feststeht, theils aus den Mythen sich schließen läßt. Daß er in Orchomenos früher verehrt sein muß, haben wir schon oben ausgesprochen[4]); es wird aber erzählt, daß die Thraker einst die Minyer aus Orchomenos vertrieben haben[5]). Mit den Kadmeern zu Theben soll dasselbe geschehen sein[6]), und auch Theben ist eine alte Cultusstätte des Ares[7]). In Attika erscheinen die Thraker als Bundesgenoßen der Eleusinier gegen Erechtheus und des Pandion gegen den Kadmeer Labdakos[8]); aber die Bedeutsamkeit des Areopags läßt auf mehr als einen bloß vorübergehenden Aufenthalt der Thraker in diesem Lande schließen. Daß also die Verehrung des Ares an diesen drei Puncten auf das Genaueste mit der Verbreitung seines ihn verehrenden Stamms zusammenhängt, ist klar. Schwieriger ist die Frage, wie der Cult des Ares in den Peloponnes

---

1) Steph. Byz. s. v. Ἀλώϊον.

2) Müll. Orchom. p. 387.

3) Paus. IX, 22, 1.

4) Darum ist Ares auch Vater des Phlegyas (Paus. IX, 36, 1. Apollod. III, 5, 5), in welchem Müller bekanntlich den Heros des Minyeischen Kriegerstammes der Phlegyer nachgewiesen hat.

5) Müll. Orchom. p. 391.

6) Ebend. p. 379.

7) Oben p. 77.

8) Müll. Orchom. p. 384.

gelangt sei. Thraker laßen sich hier nicht nachweisen, und es ist mithin anzunehmen, daß die Verpflanzung des Cults auf andere Weise vor sich gegangen sei. Nach Trözen mag er durch Vermittelung der Bewohner von Attika gekommen sein; denn der Tempel, den Ares hier hatte, sollte sich an der Stelle befinden, wo Theseus die Amazonen besiegt hatte [1]. In Laconien scheinen die thebäischen Aegiden die Träger des Cults gewesen zu sein, in deren Stammlande Ares ja seit alten Zeiten eingebürgert war. Das wird durch folgende Combination zur Gewisheit. Auf dem Wege nach Therapne befand sich ein Tempel des Ares Θηρείτας, das älteste aller Heiligthümer, welche Pausanias auf diesem Wege sah [2]. Die Bildsäule des Gottes sollten die Dioskuren mit aus Kolchis gebracht haben. Das Epitheton Thereitas wurde auf eine Amme des Ares, Namens Thero, zurückgeführt. Pausanias bezweifelt aber die Richtigkeit dieser Angabe, weil die Hellenen nichts von einer Amme des Ares wüßten, die diesen Namen führte. Er selbst meint, daß auch das Epitheton wol Kolchischen Ursprungs sein und sich auf kriegerische Wildheit beziehen möchte. Begreiflicher Weise darf man auf diese Deutelei des Pausanias nicht das mindeste Gewicht legen; nur das hat er richtig geahnt, daß die Amme Thero nur erfunden war, um den Namen Thereitas zu erklären. Dieser selbst ist echt griechisch und zusammenzustellen mit dem Theras, welcher in der Genealogie der Aegiden von Thera aufgeführt wird [3]. Dabei ist es einerlei, ob man annimmt, daß dieser Heros nur entstanden sei, um den Namen der unter Anführung der Aegiden colo-

1) Paus. II, 32, 9.
2) Paus. III, 19, 8.
3) Müll. Orchom. p. 468. 307. 335.

nisierten Insel Thera zu erklären, oder ob man umgekehrt denselben als bereits früher in der Genealogie der Aegiden vorhanden ansieht. Denn jedenfalls steht der Name in dem innigsten Zusammenhange mit jenem Geschlechte, und es würde die natürlichste Annahme sein, daß die Aegiden der Insel den Namen von dem Epitheton des von ihnen verehrten Ares Θήρας oder Θηρείτας gegeben haben, wie auch sonst ein Zusammenhang der Ortsnamen mit Götternamen sich sehr häufig findet. Will man den Namen Θηρείτας erklären, so muß man ihn wol mit θηράω zusammenstellen [1], und es mag der Unterweltsgott Ares in ähnlicher Beziehung als Jäger gedacht sein, wie dem Aeschylus die Eumeniden beständig unter dem Bilde von Jägerinnen und Jagdhunden vorschweben. Eine Beziehung zur Unterwelt liegt aber jedenfalls in dem Namen Θήρας oder Θηρείτας, da auch Persephone in einem böotischen Culte den Beinamen Θήρα führt [2].

Müßen wir aber in Ares einen thrakischen Gott sehen, so sehen wir uns genöthigt, auf dieses Datum hin einer Annahme zu widersprechen, welche viel Glück gemacht zu haben scheint. Die Pierischen Thraker sollen es nämlich nach Müller [3] gewesen sein, denen wir die Olymposgötter in ihrer Vereinigung danken. Es hängt das noch mit der früher weit verbreiteten Meinung zusammen, daß die Mythologie ein Product der griechischen Dichter sei — eine Meinung, die sonst von Müller selbst mit Recht bekämpft wird. Hätten aber die ältesten Sänger (und daß diese Thraker waren, ist ausgemacht) einen solchen selbstschaffenden oder umgestal-

---

1) So auch Heffter Rel. d. Griech. u. Röm. p. 321.

2) Paus. IX, 39. 4.

3) Müll. Prolegg. p. 214. 241. Heffter a. a. O. p. 38. Völcker Hom. Geogr. p. 8.

tenden Einfluß auf die Mythologie und die griechische Götterwelt ausgeübt, so würde nicht Hades, sondern Ares der allgemeine Unterweltsgott sein. Oder sollten die Thraker ihren eigenen Gott so wenig geehrt haben, daß sie eine Verdrängung desselben aus seiner ursprünglichen Bedeutung nicht bloß zugelaßen, sondern selbst veranlaßt hätten? Das ist nicht denkbar, da wir sonst wißen, wie sehr die Griechen an ihren θεοῖς πατρῴοις hiengen. Dagegen zeigt sich klar, daß die geringe Bedeutung des Ares im Cult genau entspricht der geringen Bedeutung des thrakischen Stammes in der historischen Zeit, da sich ja nur geringe Trümmer von diesem in der mythischen Zeit gewis nicht unmächtigen Stamme erhalten hatten. Vergleichen wir die hohe Stellung, welche Apollo und Athene in der griechischen Religion hatten, zwei Gottheiten, deren vorzüglichste Verehrer zugleich an Zahl und Macht allen andern griechischen Stämmen bedeutend überlegen waren, so können wir den Schluß ziehen, daß die größere oder geringere Bedeutsamkeit der Stämme und ihr Verhältnis zu einander vor allem Andern entscheidend gewesen ist für die Stellung und das Verhältnis ihrer angestammten Gottheiten. Auch scheint der Grieche selbst halb und halb sich bewußt gewesen zu sein, daß ein solcher inniger Zusammenhang zwischen der Gottheit und ihren Verehrern stattfand; dahin weist die Aengstlichkeit, mit der man das Aussterben der Familien zu hindern suchte, damit die sacra privata derselben nicht untergehen möchten.

Capitel V.

Kirke und die Aeäische Insel.

Wir haben unsere Untersuchungen über Ares auf den Punct gebracht, wohin wir sie bringen wollten. Eine vollständige Anführung aller mythologischen Notizen, die in Bezug auf diesen Gott bei den Schriftstellern des Alterthums sich finden, hat nie in unserer Absicht gelegen; uns war es vielmehr zu thun um die ursprüngliche Bedeutung des Gottes und um die geschichtliche Entwickelung seines Begriffs und Cults. In dem geringen Reste des Materials, welchen wir zurücklaßen, finden sich wol noch hin und wieder einige brauchbare Körnchen; statt aber diese durch weitläuftige Untersuchungen ans Licht zu ziehen, oder statt nach der Erklärung von Thatsachen zu ringen, die nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft sich der mythologischen Forschung noch nicht fügen zu wollen scheinen [1]) — statt dessen also wollen wir lieber unser Augenmerk auf einige Fragen richten, die in dem Vorhergehenden bereits angeregt worden sind. Dadurch werden manche frühere Resultate

---

1) Dahin rechne ich die Verbindung des Ares und der Aphrodite. — Die Abstammung des Ares von Zeus und Hera hat dagegen keinen andern Grund, als die Verwandtschaft des ganzen Olymps mit diesen Gottheiten.

hoffentlich noch beßer gestützt, und auch für Ares einige neue gewonnen werden.

Eins der seltsamsten und schwierigsten Wesen in der griechischen Mythologie ist Hekate. Man weiß auf den ersten Blick nicht recht, ob man sie für eine uralte Gottheit oder sogar für jünger halten soll, als die sämmtlichen andern großen Gottheiten. Das Letztere hat man wol angenommen. Namentlich behauptet Heffter[1]), Hekate sei ursprünglich nichts weiter als ein Abzweig des Artemisdienstes, wie auch noch ihr Name ergebe, der mit dem Epitheton des Apollo ἕκατος, ἑκατηβόλος zusammenzustellen sei. Erst bei den Tragikern trete das Wesen der Hekate sichtbar hervor und nur im römischen Zeitalter sei aus zufälligen Umständen Name und Cult der Hekate vorzugsweise an die Tagesordnung gekommen, und dieselbe bisweilen zu einer besondern Göttin gestempelt worden. Die Stellen der Hesiodeischen Theogonie und des Homerischen Hymnus auf Demeter seien spätern Ursprungs. Eine derartige Kritik ist aber doch ein wenig zu rasch. Zunächst werden wir doch wol die betreffenden Stellen des Homerischen Hymnus als echt anerkennen müßen, da auch Bakchylides und Pherekydes[2]) die Hekate bereits kennen. Höher hinauf möchte allerdings kein ausdrückliches, durchaus sicheres Zeugnis für das Dasein der Hekate sprechen, und wir müßten also annehmen, daß ungefähr um das sechste Jahrhundert v. Chr. diese Göttin sich aus dem Artemiscult entwickelt habe. Indessen bliebe es doch schon sehr bedenklich, daß Hekate dann das einzige

---

1) Rel. d. Gr. u. Röm. p. 355. Eckermann Lehrb. der Religionsgesch. u. Mythol. I, 2, p. 83.

2) Bacchylid. fragm. 32. Schneidew., Pherecyd. frg. 32. Sturz. Bakchylides nennt die Hekate eine Tochter der Nacht.

sichere Beispiel darböte von einer wirklichen Gottheit, welche aus dem Cult einer andern in historischer Zeit sich entwickelt hätte. Nun kann ich aber überhaupt nicht zugeben, daß so ohne Weiteres aus dem Epitheton einer Gottheit eine neue selbständige mythische Person sich bilden sollte; es überhebt sich wenigstens diese Art der Auffaßung der Mühe, die Gründe (und ohne bedeutende in dem Zusammenhange der Mythen oder äußern Umständen liegende Gründe kann so etwas nicht sein) zu untersuchen, aus denen sich die Entstehung einer solchen Person erklärt. Dazu kommt in diesem Falle noch, daß wir von einem Epitheton ἑκάτη für Artemis selbst, so viel mir bekannt ist, nichts wißen. Nur daß sie Hekaerge genannt wurde, läßt sich aus dem Mythus von den Hyperboreischen Jungfrauen schließen. Ein durchaus solennes Epitheton müßte es aber doch, wie ich meine, sein, das einer neuen Gottheit die Existenz geben sollte. Außerdem ließe sich erwarten, daß Mythen und Cultus der Hekate vorzugsweise auf den Peloponnes hinwiesen, was aber keineswegs der Fall ist. Wenn aber darauf etwa Gewicht gelegt werden dürfte, daß Hekate und Artemis häufig, besonders von den Orphikern, vermengt werden, so ließe sich mit nicht geringerer Wahrscheinlichkeit behaupten, Hekate sei ursprünglich mit Persephone eins gewesen; denn mit dieser wird sie ebenfalls schon früh vermischt [1]). Gerade daraus, daß Hekate sich so zwei andern Göttinnen nähert, sich gewissermaßen an sie anklammert, scheint es mir klar zu sein, daß die Träger ihres Cults einem Stamme angehört haben, der schon früh seine Bedeutung und vielleicht auch seine einheitliche Existenz eingebüßt hatte. So ist es einleuchtend, warum ihre ursprüngliche Bedeutung als Unter-

---

1) Prell. Dem. u. Pers. p. 52. A. 49.

weltsgöttin[1]), die noch überall erkennbar ist, sich nur im Anschluß an die Persephone halten konnte, deren πρόπολος und ὀπάων sie nach dem Homerischen Hymnus genannt wird.

Nun trage ich aber kein Bedenken, in der Stelle des Hesiod[2]) einen Beweis zu sehen, daß ihm die Hekate bereits bekannt war und von ihm als Tochter des Perses und der Asteria gefaßt wurde. Denn da die Verse echt sind, wo von der Vermählung des Perses und der Asteria die Rede ist, so widerspräche es dem ganzen Character der Theogonie, wenn gar nichts von ihrer Nachkommenschaft gesagt würde, und zugleich ist anzunehmen, daß der Orphiker zu seiner Interpolation dadurch veranlaßt wurde, daß er den Namen der Hekate genannt fand. Es müßen also ein oder ein paar Verse hier gestanden haben, an deren Stelle der Interpolator seine Verse setzte, weil nach seiner Meinung Hesiod der Ehre der Göttin nicht Gerechtigkeit hatte widerfahren laßen. Ferner müßen wir auch in der Persa, der Mutter des Aeetes und der Kirke, ebenfalls die Hekate erkennen, wie oben[3]) gezeigt ist, und es wird gewis Niemand hiergegen etwas einzuwenden haben, der sich davon überzeugt hat, daß in der Mythologie neben der Schriftsteller-auctorität die mythologische Combination eine ebenso große, wenn nicht größere Geltung haben muß. Aber auch hierbei können wir nicht stehen bleiben; die einmal betretene Bahn führt uns weiter.

---

1) Daß wir daneben auch ihre Beziehung auf den Mond anerkennen, ist schon ausgesprochen worden. Beides verträgt sich aber recht gut nach dem, was wir oben p. 65. über die Grundelemente des Chthonischen gesagt haben.

2) Hes. Theog. 409 ff. Paus. I, 43, 1 giebt an, daß nach Hesiod ἐν καταλόγῳ γυναικῶν Iphigeneia zur Hekate geworden sei.

3) Oben p. 15.

Daß Aea die Unterwelt ist, haben wir bewiesen, ohne irgend Rücksicht zu nehmen auf die Aeäische Insel bei Homer, die uns durch ihre Lage in der unmittelbaren Nähe des Todtenreichs eine Bestätigung für unsere Deutung geben kann. Denn daß an eine ursprüngliche Verschiedenheit beider Localitäten nicht gedacht werden kann, ergiebt sich schon aus äußern Kriterien. Es führt ja der Weg von der Aeäischen Insel aus durch dieselben Symplegaden, welche die Argonauten zu durchfahren hatten [1]; nach Homerischer Anschauung muß also die Aeäische Insel in derselben Himmelsgegend sich befinden, wo er sich das argonautische Aea dachte. Ferner stehen Aeetes und Kirke schon bei Homer und Hesiod in der nächsten Verwandtschaft; beiden sind sie Geschwister, von Helios und Persa oder Perseis erzeugt; Dionysios von Milet und Diodor dagegen erklären die Kirke für eine Tochter des Aeetes und der Hekate, und der Vater dieser letztern und zugleich Bruder des Aeetes ist bei ihnen Perses oder Perseus. Alle diese verschiedenen Data drängen nun zu dem Schluße, daß Kirke, deren Name, von κιρκός, Kreis, abgeleitet, auf den Mond hinweist, welche die Unterweltsgöttin Persa-Hekate zur Mutter, den Unterweltsgott Aeetes bald zum Bruder, bald zum Vater hat, die ferner in der Unterwelt Aea haust und von den Localitäten des Hades die genaueste Kenntnis besitzt, — keine andere sein kann, als die Unterwelts- und Mondgöttin Hekate selbst.

Von diesem Puncte aus wird uns nun manche Partie der Odyssee zu einem einfachen und leichten Verständnisse gedeihen, die sonst in einem räthselhaften Dunkel schwebt. Zuvörderst müßen wir aber einem Einwurfe begegnen, den wir sicher von allen denen zu erwarten haben, welche sich

---

1) Hom. Od. XII, 70.

von dem Wortsinn der Homerischen Gedichte nicht lossagen und nicht einsehen wollen, daß wir auf dem Wege der gewöhnlichen Hermeneutik wol zu der subjectiv-Homerischen Auffaßung, nimmermehr aber zu den mythischen Ideen durchdringen können, welche den Gebilden der Homerischen Gedichte das Dasein gegeben haben. Man könnte nämlich bemerken, daß nach dem ganzen Zusammenhange der hieher gehörigen Stellen der Odyssee die Insel der Kirke genau von dem Hades selbst geschieden sei und im Bereiche des Tageslichts liege, wir also, wenn dieselbe für die Unterwelt erklärt werde, eine Unterwelt auf der Oberwelt hätten. Das ist richtig, beweist aber nichts. Denn eine Unterwelt auf der Oberwelt ist, wie wir schon wiederholt gezeigt haben, eine nichts weniger als unerhörte Sache in der griechischen Mythologie.

Die Unterwelt ist ein geistiger Begriff, der, wie er sich an sinnlichen Anschauungen entwickelt hat, so auch eine räumliche Gestalt zu gewinnen erstrebt und allmählig immer mehr gewonnen hat. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit den Statuen der Götter. Der Mensch, anfänglich damit zufrieden, einen körperlichen Anhaltspunct für den in ihm lebendigen Gottesbegriff zu haben, einen sinnlichen Gegenstand, der es ihm möglich machte, die äußern Zeichen der Verehrung an ihn zu knüpfen, gelangte erst im Laufe der Zeit, als seine Kunstfertigkeit größer würde und seine Vorstellungen klarer und bestimmter sich gestalteten, zu der Fähigkeit, eine genauer entsprechende körperliche Form für das in ihm lebende geistige Ideal zu schaffen. Ebenso genügte es ihm ursprünglich, den beschränktern und noch nicht zur plastischen Klarheit gediehenen Begriff der Unterwelt an eine Höhle, einen Hain, eine Insel und dgl. anzulehnen, bis daraus in allmähliger Fortentwickelung eine bis in die spe-

ciellsten Einzelheiten, ich möchte sagen, mit architektonischer Kunst ausgebaute Wohnung des Unterweltsgottes entstand. Das Letzte konnte jedoch nur mit der von Hades beherrschten Unterwelt geschehen, weil dieser in dem polytheistischen Systeme allein als Unterweltsgott galt; wo sich sonst Spuren unterweltlichen Wesens aus einer ältern noch nicht in ein System gebrachten Religion finden, treffen wir auch immer noch jene roheren, plastisch unentwickeltern Formen. Bei Homer ist nun die Wohnung des Hades ihrer plastischen Vollendung nicht mehr fern; aber er kennt zugleich noch manche ältere, größtentheils aus andern Religionskreisen entlehnte Vorstellungen und verbindet sie mit jener[1]). Natürlich aber kann er ihnen keine andere Stelle anweisen, als vor[2]) der Wohnung des Hades, die ihm schon allein als die eigentliche Unterwelt gilt, und deren Gränze der Okeanos ist. So entsteht denn in der Odyssee das, was Nitzsch mit einem treffenden Ausdrucke einen Vorhof des Todtenreichs nennt, dessen Ende erst die dem Helios heilige Insel Thrinakia ist[3]).

Was wir eben im Allgemeinen bemerkt haben, findet nun insbesondere seine Anwendung bei der Insel der Kirke. Hier gerade haben wir eine jener ältern unentwickelten Vor-

---

1) Damit soll aber nicht gesagt sein, daß Homer selbst diese Verbindung gemacht hat, er fand sie wahrscheinlich schon so vor.

2) Weil er sich nämlich ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr bewußt ist. Anders ist es mit dem Tartaros geworden. Da man diesen noch als Unterwelt faßte, setzte man ihn in genauere Verbindung mit dem Hades; er befindet sich unter dem Hades, Hom. Il. VIII, 16, vgl. Hes. Theog. 720 ff.

3) Nitzsch z. Odyss. p. XXX. 147. 389. Sehr richtig sagt derselbe Forscher p. XXV: »Machen wir uns denn auch los, nicht bloß von aller Localisirung der Alten, sondern auch von allen in neuerer Zeit beliebten Systemen und Charten der Irrfahrten des Odysseus«.

stellungen, die ursprünglich mit dem Hades nichts zu thun hatte, sondern einem besondern Stamme angehörte. Daß die Unterwelt als eine Insel gedacht ist, mag uns sonderbar und fremdartig erscheinen [1]), aber wir dürfen nun einmal nicht die altgriechischen Vorstellungen nach dem Maßstab der unsrigen zuschneiden und regeln wollen, sonst ist uns das Verständnis derselben auf ewig verschloßen. Was der griechischen Vorstellungsweise homogen war, was nicht, erfahren wir aus der griechischen Mythologie und Religion selbst. Nun ist uns aber zunächst in der Insel Erytheia ein, wie ich meine, sicherer Beleg gegeben, daß der Grieche der ältern Zeit sich seine Unterwelt als Insel denken konnte und auch wirklich dachte. Der Mythus von dieser Insel verdient auch um deswillen hier etwas genauer berücksichtigt zu werden, weil Ares mit demselben in Verbindung gesetzt wird. Hellanikos erzählt nämlich, daß Eurytion, der Hirt des Geryones, ein Sohn des Ares und der Erytheia gewesen sei.

Den Kern des Mythus giebt Hesiod [2]); die spätern Darstellungen sind vielfach erweitert und ausgeschmückt. Diese Erweiterungen sind zum Theil im Geiste des alten Mythus, aber auch vieles Schiefe und Falsche ist dadurch hineingedrungen, daß man die Insel Erytheia als eine wirklich vorhandene ansah und ihr deshalb eine bestimmte geographische Lage zu geben sich abmühte [3]). Wohin aber

---

1) Ein Rest dieser alten Anschauung findet sich auch noch in der gewöhnlichen Vorstellung vom Hades, der von der Erde durch den Okeanos und die Styx getrennt ist, also auch als eine Art Insel gedacht wurde.

2) Hes. Theog. 287 ff. vgl. 979 ff.

3) Da wir den Mythus nur beiläufig und um seines religiösen Gehalts willen erläutern, so wird man uns nicht zumuthen, daß wir

Hesiod die Lage der Insel versetzt, und was darunter zu verstehen sei, zeigen die Worte

— — — — διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο

und

σταθμῷ ἐν ἠερόεντι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.

Fuhr Herakles über den Okeanos, so mußte er in die Unterwelt gelangen. Denn jenseits des Okeanos sind die Haine der Persephone und das dunkele Haus des Hades[1]); jenseits des Okeanos wohnen auch die Gorgonen[2]) und die Hesperiden[3]). Ganz consequent und vielleicht auch alt ist es also, wenn Spätere erzählen, daß Herakles zur Ueberfahrt den goldenen Becher des Helios erhalten habe, in welchem dieser über den Okeanos zu den Tiefen der Nacht fährt[4]). Das Epitheton ἠερόεις, welches sonst ganz gewöhnlich den unterirdischen Localitäten gegeben wird, ist auch hier durchaus an seiner Stelle. Der Hund Orthos oder Orthros, erzeugt von den chthonischen Wesen Typhaon und Echidna, ist also in Wahrheit ein zweiter Kerberos und mit Recht dessen Bruder genannt. Demnach erscheint die Fahrt des Herakles nach Erytheia der Hauptsache nach ganz gleichartig mit derjenigen, welche er in den Hades machte, um den Kerberos heraufzuholen, und es mag auch wol kein

---

auf alle Einzelheiten, welche die spätere Gestalt des Mythus bietet, eingehen sollen. Vgl. darüber Müll. Dor. I, p. 422, dessen Deutung jedoch den Kern des Mythus unberührt läßt.

1) Hom. Od. X, 508 und Nitzsch zu dies. St. vgl. XI, 158. XXIV, 12.

2) Hes. Theog. v. 274, vgl. oben p. 66. A. 2, wo wir über den bedeutsamen Zusatz ἐσχατιῇ πρὸς νυκτὸς gesprochen haben.

3) Hes. Theog. 215; die Hesperiden wohnen an demselben Orte mit den Gorgonen v. 275. Der mit ihnen zusammengehörige Drache wohnt ebenfalls in der Unterwelt v. 334 f. vgl. oben p. 66. A. 2.

4) Stesichor. bei Athen. XI, 469 d.

bloßer Zufall sein, daß da, wo von einer Zehnzahl der Herakleischen Arbeiten die Rede ist, die Fahrt nach Erytheia den Schluß des Ganzen bildet. Eurytion, bei dessen Namen man an Eurystheus erinnern darf, ist ebenso gut ein Hirt des Unterweltsgottes, wie Menötios, der eben dort die Rinder des Hades weidete [1]), und wir können nicht umhin, in dem Riesen Geryones ein dem Hades gleiches Wesen zu erkennen. Es würde jedoch eine flache Erklärung sein, wenn man nun den Geryones mit Hades, Eurytion mit Menötios, Orthros mit Kerberos und Erytheia [2]) mit der Wohnung des Hades gänzlich identificieren wollte; sie sind nur im Begriffe gleich.

Ueber das Bedeutsame der Riesengestalt des Geryones verweise ich auf das früher Gesagte. Sein Name bedeutet Schreier. Mit seiner unterweltlichen Natur hängt dieß doch sicher zusammen; über das wie? kann man streiten. Mir ist es wahrscheinlich, daß man dabei an die physische Grundlage des Chthonischen, an den Winter denken und es auf das Toben der Elemente beziehen müße. Jedenfalls ergiebt sich aus dieser Benennung, daß das furchtbare Schreien des Ares — der da brüllt, wie neuntausend, ja zehntausend Männer im Streit [3]) — für den alten Unterweltsgott bedeutsam ist.

---

1) Apollod. II, 5, 10, §. 7.

2) Den Namen Erytheia muß man wol mit Völck. Hom. Geogr. p. 132 auf die Abendröthe beziehen, wie auch die Hesperiden ihren Namen vom Abend haben. Zu der gefundenen Bedeutung der Insel Erytheia stimmt es vortrefflich, daß nach Schol. Pind. Pyth. X, 72 Einige die Gorgonen in die Erythräischen Gegenden versetzten. Aus dem Localnamen Erytheia ist nun, wie so oft, eine Person geworden, und ist die oben angeführte Nachricht des Hellanikos alt, so tritt auch durch die Verbindung mit ihr Ares als Unterweltsgott auf.

3) Hom. Il. V, 835; er heißt auch βριήπυος Il. XIII, 521.

Wie nun die Insel Erytheia erst später im Gaditanischen Meerbusen localisiert wurde, so existierte auch in der Perseussage eine Insel, auf welcher Hades-Polydektes herrschte, gewis früher, als man die cycladische Insel Seriphus kannte, und die Insel Leuke war auch wol eher im Glauben als in der Wirklichkeit vorhanden. Die Sucht zu localisieren hat sich auch geltend gemacht bei den Inseln der Seligen [1]), auf welchen Kronos herrscht. Daß diese ebenfalls unter den allgemeinen Begriff der Unterwelt fallen, versteht sich von selbst; auch bedient sich Hesiod an der Stelle, wo er von denselben spricht, genau derselben Ausdrücke, welche wir sonst als charakteristische Bezeichnungen der Unterwelt kennen gelernt haben [2]). Es ist mithin die Herrschaft des Kronos auf den Inseln der Seligen im Grundgedanken nicht verschieden von seinem Aufenthalt im Tartaros. Beides zeichnet ihn als Unterweltsgott; Ersteres fast noch entschiedener als das Zweite, indem ihm dabei die Herrschaft über einen Theil der Verstorbenen gegeben wird, die ihm freilich nach dem frühern, verlorenen Glauben über alle Schatten zustand. Hieher gehört auch die Insel Aretias. Diese dem Ares geweihte Insel, auf welcher chthonische Ungethüme [3]) hausen,

---

1) O. Müller de fortunatorum insulis p. 8.

2) Hes. Op. 166 ff. Es sind dieß besonders die Ausdrücke δίχ' ἀνθρώπων und τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων s. ob. p. 30 f.; κατένασσε (vgl. Theog. 620) πατὴρ ἐς πείρατα γαίης ob. p. 66. A. 2. Pind. Ol. II, 123 spricht von einer Burg des Kronos, wozu man die Burg der nordischen Hel vergleichen kann ob. p. 14.

3) Die Stymphalischen Vögel, deren Name mit Einschiebung eines Nasals von στυφελός, solidus, asper, gebildet ist. Dieses Adjectiv dient gern als Attribut der Substantive ἀκτή und πέτρα Aesch. Pers. 295. 926. Prom. 750. Eur. Bacch. 1135; es läuft also für die Mythologie auch auf den Begriff von χθόνιος hinaus; vgl. Hes. Theog. 806, wo das Wort von unterweltlichen Localitäten gebraucht ist.

erscheint, abgesehen von allen andern Gründen, schon dadurch als gleichbedeutend mit Aea, daß dieselbe ebenso nach und nach in immer größere Ferne entrückt wurde und erst später eine feste Localisierung fand[1]).

Dieselbe Vorstellung, obgleich bedeutend modificiert, hat der Phäakeninsel (denn man kann doch nicht umhin, sich das Land als Insel zu denken, wenn es auch nicht ausdrücklich so genannt wird[2])) das Dasein gegeben, und gewis faßt Welcker[3]) im Ganzen richtig die Bewohner als Todtenschiffer, nur ist dabei nicht an den Einfluß nordischer oder überhaupt fremder Sagen zu denken.

Auch die Insel der Kalypso ist ein Ausdruck derselben Idee. Der Zusammenhang der Homerischen Erzählung selbst verlangt diese Deutung. Denn nach dem Frevel seiner Gefährten wird Odysseus wieder zurückgetrieben in das Reich des Todes, dessen Pforten gewissermaßen Skylla und Charybdis[4]) sind. Die Namen führen auf dasselbe Resultat. *Καλυψώ*, von *καλύπτειν*, kann nur eine Unterweltsgöttin

---

1) Müll. Orchom. p. 288.

2) Darum nehmen auch die Phäaken gleich an, daß der Fremdling zu Schiffe gekommen sei, Od. VI, 278, vgl. auch v. 204 und V, 281.

3) Welcker in der Abhandlung »Die Phäaken und die Inseln der Seligen«. Den Namen erklärt derselbe durch Dunkelmänner. — Auch hier findet sich wieder die bedeutsame Angabe, daß die Phäaken fern von den Menschen leben, Od. VI, 8. 279. 204 f. Die letzte Stelle ist besonders wichtig; sie lautet:

οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε, πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
ἔσχατοι οὐδέ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος.

4) Skylla und Charybdis selbst gehören natürlich noch der Unterwelt an, und die Homerische Schilderung, besonders der Skylla (Od. XII, 73 ff. 222 ff.) enthält manche Beziehungen der Art. Dahin deuten auch die verschiedenen Genealogieen der Skylla; sie heißt Tochter der Krataiis (man denke an die Beziehung des Worts *κρατερός* und *κραταιή* oben p. 58), der Hekate, des Phorkys, des Typhon und der Echidna. Jacobi Handwörterb. d. Mythol. p. 665 Anm.

genannt werden, da die Verba καλύπτειν und ἀμφικαλύπτειν vorzugsweise von Tod und Begräbnis gebraucht werden [1]. Das Adjectiv ὠγύγιος, von welchem der Name der Insel entlehnt ist, haben wir uns schon früher genöthigt gesehen, auf die Unterwelt zu beziehen [2]. Außerdem finden wir auch bei Kalypso jene Formel wieder, die wir nun schon so häufig als ein Kriterium chthonischen Wesens kennen gelernt haben. Es heißt von ihr [3]

οὐδέ τις αὐτῇ
μίσγεται, οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.

Ist es doch, als ob Aeschylus diese Stelle hätte copieren wollen, wenn er von den Erinyen in der schon oben citierten Stelle sagt

αἷς οὐ μίγνυται
θεῶν τις οὐδ' ἄνθρωπος οὐδὲ θήρ ποτε.

Der formelhafte Ausdruck δεινὴ θεός, mit dem sowol Kalypso [4] als Kirke [5] bezeichnet werden, findet seine Erklärung in dem, was wir oben über die chthonische Beziehung des Wortes δεινός gesagt haben. Das Epitheton δολόεσσα, welches Kalypso [6] und Kirke [7] führen, scheint auch einen chthonischen Charakterzug zu enthalten. Wir haben schon gesehen, daß eine der Graien den Namen die Kluge führt, und damit das Epitheton des Kronos ἀγκυλομήτης zusammengestellt. Es ist mir auch nicht zweifelhaft, daß die List

---

1) Papes Wörterbuch s. v. giebt schon eine hinreichende Anzahl von Belegstellen, die sich leicht um ein Bedeutendes vermehren ließen. Der Name der nordischen Unterweltsgöttin Hel ist genau derselbe.

2) Ob. p. 38 f. 72. A. 1.

3) Od. VII, 246 f. vgl. V, 55. 80. 101. 175.

4) Od. VII, 246. 255. XII, 449.

5) Od. X, 136. XI, 8. XII, 150.

6) Od. VII, 245.

7) Od. IX, 32, vgl. X, 339.

des Hermes ursprünglich ausgegangen ist von der chthonischen Seite seines Wesens, die jedenfalls bedeutend ist, da sie sich auch in seinem Namen ausspricht[1]).

Daß also Kalypso eine alte Unterweltsgöttin ist, scheint genügend erwiesen. Wenn nun der Dichter die Athene sagen läßt[2])

ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων[3])
Νύμφης ἐν μεγάροισι Καλυψοῦς, ἥ μιν ἀνάγκῃ
ἴσχει· ὁ δ' οὐ δύναται ἣν πατρίδα γαῖαν ἱκέσθαι

so liegt offenbar die Nothwendigkeit, welche den Odysseus zu bleiben zwingt, nur darin, daß er sich in der Unterwelt befindet, welche, wie in hundertfacher Weise in den griechischen Mythen ausgesprochen ist, Niemanden aus ihrer Gewalt entläßt, wenn nicht die Götter selbst sich ins Mittel legen[4]). Der Dichter, der jene Verse nach alter Ueberlieferung wie-

---

1) Diesen leite ich zwar auch mit Andern von *ἕρμα*, Fels, Klippe, ab, kann jedoch denselben nicht auf die bildlichen Darstellungen des Gottes beziehen; denn der Gott und also auch sein Name war ohne Zweifel früher da, als es irgend welche auch noch so rohe Darstellungen von ihm gab. Es bedeutet vielmehr jener Name nur den chthonischen Gott. Von diesem Puncte aus erscheint es als sehr wahrscheinlich, daß der Name des Kronos, der ja ein rein chthonisches Wesen ist, mit *κραναός*, felsig, zusammenhängt. Die sprachlichen Schwierigkeiten sind wenigstens nicht größer, als bei den andern Etymologieen, die man versucht hat. — Uebrigens ist Hermes keineswegs ein bloß chthonischer Gott.

2) Od. V, 13 ff.

3) Vgl. zu diesem Ausdrucke Hom. Il. V, 391. Hes. Theog. 621. 623.

4) Virg. Aen. VI, 127 ff.:
Noctes atque dies patet atri janua Ditis:
Sed revocare gradum, superasque evadere ad auras
Hoc opus, hic labor est: pauci, quos aequus amavit
Iupiter aut ardens evexit ad aethera virtus,
Diis geniti, potuere.

vergaß[1]), will freilich den Zwang auf andere Weise motivieren, indem er hinzufügt

οὐ γάρ οἱ πάρα νῆες ἐπήρετμοι, καὶ ἑταῖροι

οἵ κέν μιν πέμποιεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.

Dieser Zusatz verräth sich aber leicht als des Dichters eigene Erfindung. Denn daß dieses der Grund nicht war, geht daraus hervor, daß später Odysseus sich selbst ein Fahrzeug zu bauen im Stande ist und ohne Gefährten abfährt. Odysseus selbst weiß es auch recht gut, daß seine Abreise nicht sowol durch jene äußern Umstände bedingt ist, als vielmehr von dem guten Willen der Göttin abhängt. Deshalb läßt er sie, als sie ihm seine Freiheit verkündet, schwören, daß sie es ehrlich meine und ihm keinen Schaden zufügen wolle[2]). Ebenso wenig kann er die Insel der Kirke ohne den Willen der Göttin verlaßen, obgleich es ihm an Gefährten und Schiffen nicht fehlt[3]).

Kehren wir zur Kirke zurück. Die Homerische Darstellung läßt keinen Zweifel, daß der Dichter ebenso wenig in der Kirke die Unterweltsgöttin Hekate sah, als er die ursprüngliche Bedeutung des Ares und der Kalypso erkennt. Aber nichts desto weniger hat er auch hier eine Menge kleiner Züge in treuer Einfalt wiedergegeben, die sich leicht auf die Grundidee zurückführen laßen, wenn man diese einmal gefaßt hat. Einiges der Art haben wir schon gelegentlich berührt. Besonders aber gehört hieher die vielbesprochene Stelle im Anfang des zwölften Buchs

νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης

οἰκία καὶ χοροί εἰσι, καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.

---

1) Der alten Ueberlieferung gehört es auch an, daß Kalypso in einer Höhle wohnt, Od. V, 57 ff.

2) Od. V, 171 ff.

3) Od. X, 483 ff.

Die verschiedenartigsten Versuche sind gemacht, diese Stelle mit der gewöhnlichen durch Homer gebotenen Vorstellung von der Aeäischen Insel zu vereinigen. Am meisten Anklang hat die schon von alten Auslegern gegebene Erklärung gefunden, daß die οἰκία καὶ χοροὶ der Eos und die ἀντολαί des Helios nur relativ zu verstehen seien in Bezug auf den aus dem sonnenlosen Dunkel in die lichte Welt und das Gebiet des Tages zurückkehrenden Odysseus. Aber Nitzsch [1]), der dieser Erklärung auch beistimmt, fühlt selbst, daß der Ausdruck ἀντολή etwas befremdlich erscheine, da derselbe gewöhnlich als Gegensatz von δύσις gebraucht werde. Es ist klar, daß jene Auslegung nur ein Nothbehelf ist, so lange gut, bis eine annehmbarere gefunden ist. Nun will es mich bedünken, als ob die Schwierigkeit gehoben wäre, wenn man in den Homerischen Worten eine Beziehung auf die ursprüngliche Bedeutung der Aeäischen Insel sähe. Dieß fordert schon der Umstand, daß sich dort das Haus der Eos befinden soll. Man hat gemeint, dieß noch am leichtesten mit der gewöhnlichen Interpretation der Stelle vereinigen zu können, aber ich fürchte, daß man dabei mehr die eigene Phantasie, als die griechische Anschauungsweise zu Rathe gezogen hat. Eos, die Göttin der Tageshelle [2]), ist von der Hemera der Idee nach wenig verschieden, und diese tritt in der spätern Mythologie vielfach an die Stelle jener [3]). Nun sagt aber Hesiod [4]) von der Hemera ausdrücklich, daß sie ihr Haus in der Unterwelt habe, eben da wo auch die Nacht wohne. Also kann auch die Eos ihre οἰκία und χοροί nur in der

1) Nitzsch z. Od. III, p. 361.

2) Nitzsch z. Od. III, p. 360.

3) Voß Mythol. Br. II, 8, p. 71. Jacobi Handwörtb. d. Myth. p. 306.

4) Hes. Theog. 748 ff.

Unterwelt haben. Aus der Unterwelt geht nach derselben Hesiodeischen Stelle die Hemera hervor, wenn die Nacht in dieselbe hinabsteigt. So kann es uns auch nicht befremden, wenn der Ort, aus dem Helios emporzusteigen pflegt (dieses ist der genaue Wortsinn der Homerischen Stelle), die Unterwelt ist. Freilich haben wir, so viel ich weiß, keine andere Stelle, in welcher ausdrücklich gesagt würde, daß Helios beim Aufgange aus der Unterwelt hervorkomme; nach Homer steigt er aus dem Okeanos oder aus einer λίμνη des Okeanos empor. Aber da er beim Untergange in die Unterwelt hinabsteigt, so muß er doch auch wieder aus dieser hervorkommen. Am Ende ist auch mit dem Hervorgehen aus dem Okeanos, der ja die Grenze der Unterwelt ist, nichts Anders gemeint; denn wenn es in dem Hymnus auf Hermes [1]) heißt

Ἠέλιος μὲν ἔδυνε κατὰ χθονὸς Ὠκεανόνδε,

so sehen wir, daß hier Okeanos und die Unterwelt geradezu als gleichbedeutend hingestellt werden [2]). Wie demnach der Okeanos sowol im Westen als im Osten sich findet [3]), so muß auch die Unterwelt, welche jenseits des Okeanos liegt, ursprünglich nicht nur im Westen angenommen worden sein, sondern auch im Osten [4]), wenn auch der Natur der Sache nach das Erste von vorn herein überwiegen mußte. So erst

---

1) Hom. Hymn. Merc. 68.

2) Ebenso Hom. Il. XIV, 200 f. 301 f.:

εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν.

Denn πείρατα γαίης ist, wie wir gesehen haben, eine Bezeichnung der Unterwelt.

3) Völcker Hom. Geogr. p. 86.

4) Auch jene Ausdrücke, welche die Unterwelt ganz allgemein als Gränzen der Erde bezeichnen (p. 66), laßen es unbestimmt, in welcher Himmelsgegend man die Unterwelt zu suchen habe.

läßt es sich erklären, wie man sowol Aea als Erytheia[1]) im Westen und im Osten ansetzen konnte. Aber vermöge der der mythischen Auffassung eigenen Inconsequenz und Unklarheit[2]) kann es nun geschehen, daß man ohne Rücksicht auf diese Verschiedenheit der Lage nur an die Unterwelt überhaupt denkt und die eigentlich nach den beiden Himmelsgegenden zu trennenden Erscheinungen an einem und demselben Puncte geschehen läßt. So ist es in jener Stelle des Hesiod von der Hemera und der Nyx; es ist nur von einer Schwelle die Rede, über welche sie in die Unterwelt hinein und wieder herausgehen, und es findet sich dort auch sonst keine Spur davon, daß der Aufgang und Untergang beider örtlich verschieden ist. Aehnlich hat man, wie ich glaube, sich die Sache in unserer Homerischen Stelle zu denken.

Interessant ist es ferner, die Homerische Kirke schon, und zwar auch dem Raume nach[3]), in einem ähnlichen Verhältnisse zu der Hadesunterwelt zu finden, als dasjenige ist, welches der Homerische Hymnus auf Demeter der Hekate

1) Völck. Hom. Geogr. p. 130. 132.

2) Eine Inconsequenz ist es ja auch, wenn man die Wohnung der Hemera in die Unterwelt versetzt und den Helios in die Unterwelt hinabsteigen läßt, und diese dennoch als dunkel und sonnenlos auffaßt.

3) Mir will es vorkommen, als könne man hier recht deutlich zwei verschiedene Stadien in der Entwicklung oder vielmehr allmähligen Herabdrückung der Bedeutung der Hekate unterscheiden. Während sie nämlich bei Homer freilich schon in einem untergeordneten Verhältnisse zu der Hadesunterwelt steht (sie versieht gewissermaßen den Dienst einer Pförtnerin, wie sie auch nach der Orphischen Argonautik den Eingang zu dem Hain des Ares bewacht, ob. p. 13 f.), daneben aber doch noch ihr eigenes unterweltliches Reich besitzt, so ist in den Andeutungen des Homerischen Hymnus von dem letztern gar nicht mehr die Rede, und nur jenes Abhängigkeitsverhältnis allein ist übrig geblieben.

zuweist, indem er sie zu einer beständigen πρόπολος und ὀπάων der Persephone macht. Auch ihr Charakter ist schon völlig entwickelt und genau derselbe, den Hekate bis in die spätesten Zeiten bewahrt hat: sie bescheidet als ψυχοπομπός dem Odysseus und seinen Gefährten den Weg, welcher in den eigentlichen Hades hinein und später aus dem Bereiche der Unterwelt überhaupt hinausführt; sie lehrt dem Odysseus die Gebräuche, die er zur Citation der Schatten anzuwenden hat; sie besitzt eine vorzügliche Kenntnis der φάρμακα. Es sind sogar Andeutungen vorhanden, die, wenn auch in einer eigenthümlichen Form, die Wohnung der Kirke als Behausung der Todten erscheinen laßen. Das ist die Verwandlung der Gefährten des Odysseus. Es ist über die Bedeutung derselben bereits im Alterthume viel geredet, und man gefiel sich darin, Kirke als eine Verführerin und die Verwandlung als Strafe für die Befriedigung sinnlicher Lust zu faßen. Es bedarf jedoch nur eines Blicks in den Homer, um zu sehen, daß daran nicht im Entferntesten gedacht werden kann. Kann das als ein Uebermaß sinnlicher Lust gelten, wenn der Gast die dargebotenen Erfrischungen arglos genießt? Sehen wir in der Verwandlung in Thiere eine besondere Art von Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode, die wenigstens darin mit dem gewöhnlichen Glauben übereinstimmt, daß sie jenen Zustand als einen traurigen darstellt, so ist die Schwierigkeit gehoben [1]. Darüber könnte

---

1) Es muß ein alter Glaube gewesen sein, daß derjenige, welcher in der Unterwelt etwas gegeßen habe, nicht wieder heraus könne. Persephone kann aus der Gewalt des Hades nicht ganz befreit werden, weil sie den Kern eines Granatapfels gegessen hat. Der Granatapfel hat hier freilich noch die besondere Bedeutung von einem mit Hades eingegangenen ehelichen Verhältnisse (Prell. Dem. und Pers. p. 116), aber um das anzudeuten, genügte es, daß Hades ihr

man zweifeln, ob diese Vorstellung gerade so in der ursprünglichen Hekatereligion sich fand, oder ob wir nur eine verdunkelte Faßung dieses Glaubens bei Homer haben. Das Erste ist mir wahrscheinlicher, weil ich in dieser Verwandlung den Keim zu dem Glauben von der Seelenwanderung sehe, der freilich in seiner vollen Entwickelung aus Aegypten entlehnt sein soll, indessen doch sicherlich Elemente im griechischen Volksglauben vorgefunden haben muß, an die er sich anlehnen konnte. Eine Analogie bietet auch die Angabe, daß Kadmos und Harmonia in Drachen verwandelt und so in das Elysium versetzt sein sollen [1].

Manche einzelne Stelle der Odyssee kann noch in dem Sinne unserer Deutung erklärt werden. Z. B. die Worte *ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης* [2]. Diese könnten nämlich recht wol als eine Art euphemistischen Ausdrucks gefaßt und erklärt werden »damit sie stürben«. Aehnlich heißt es an einer andern Stelle: Wer den Gesang der Sirenen hört, wird nicht in die Heimath zurückkehren, wird Weib und Kind nicht wiedersehen; und doch ist aus der ganzen Schilderung klar, daß der Gesang der Sirenen in den Tod lockt [3]. Man dürfte am Ende auch bei dem Trinken des Kykeon, welches das Vergeßen des Vaterlandes bewirkt, an das Lethetrinken denken, welches in dem spätern Glauben sich findet. Der Stab, mit welchem Kirke die Verwandelten in die Koben treibt, findet seine Analogie in dem Stabe, mit welchem Hermes [4] und Hades [5] die Seelen in die Unterwelt

denselben gab; daß sie etwas davon genoß, war überflüßig, wenn es nicht jene eigenthümliche Bedeutung hätte.

1) Jacobi Handwörtb. d. Mythol. p. 518.
2) Od. X, 236.
3) Od. XII, 41—46.
4) Hom. Od. XXIV, 5.
5) Pind. Ol. XI, 35.

treiben. Auch kann man zweifeln, ob die Dazwischenkunft des Hermes lediglich aus dem Zusammenhange des Gedichts zu erklären, also als subjective Zuthat des Dichters zu betrachten sei, wie Nitzsch[1]) meint, oder ob nicht eine Andeutung auf die Psychopompie dieses Gottes darin enthalten sei, eine Eigenschaft, die jedenfalls alt ist, wenn sie auch nur in dem letzten Buche der Odyssee erwähnt wird. Dergleichen Reste alter Ueberlieferung in der Homerischen Darstellung noch zu suchen, sind wir im Allgemeinen gewis berechtigt; wie weit wir aber im Einzelnen gehen dürfen, darüber kann nur eine eindringende, Alles berücksichtigende Kritik Homerischer Mythenbehandlung entscheiden, die aber schwerlich jetzt schon möglich sein wird.

Das ist mir dagegen sicher, daß das wiederholt hervorgehobene Singen der Göttin, die geradezu das Epitheton αὐδήεσσα führt[2]), nicht ohne Bedeutung sein kann. Ich finde darin dieselbe Vorstellung, die den Sirenen das Dasein gegeben hat. Diese, welche noch innerhalb des Todtenreichs wohnen, auf einer Insel, umgeben von Todtengebeinen, bezaubern durch ihren Gesang die Menschen, daß sie nimmer in die Heimath gelangen. Nitzsch bemerkt zu der betreffenden Stelle der Odyssee, daß die ursprüngliche Idee der Sängerinnen zum Tode später dahin gemildert sei, daß die Sirenen den θρῆνος, die Todtenklage, repräsentierten. Alexander der Große habe bei einer Beerdigung die Klagsänger aus hohlen Sirenenstatuen heraus singen laßen, als Klagsängerinnen rufe Helena bei Eur. Hel. 168 die Sirenen

1) Nitzsch z. Od. III, p. 129.

2) Od. X, 136. XI, 8. XII, 150 (in allen drei Stellen kehrt die formelhafte Wendung wieder δεινὴ θεός, αὐδήεσσα) vgl. X, 221. 227. 254. Dasselbe gilt von Kalypso Od. XII, 449. vgl. V, 61. Die Hesperiden heißen λιγύφωνοι Hes. Theog. 275. 518.

an, und zur Andeutung der gleichsam forttönenden Klage habe man Sirenenbilder auf Gräber gesetzt, wie sie auf denen des Sophokles und Isokrates standen, ja auch schon zu Erinnas Zeit üblich waren. Hiernach sei auch die Erzählung bei Paus. I, 21 zu deuten [1]. Die Bemerkung ist vortrefflich, und mich wundert nur, daß Nitzsch nicht noch einen Schritt weiter gegangen ist, um zu dem Ursprunge der Vorstellung von den Sirenen durchzudringen. Die Vergleichung mit der Linosklage und andern Trauergesängen nebst den dazu gehörigen Mythen lag sehr nahe. So meine ich denn, daß man es nicht als eine spätere Umbildung ansehen muß, daß die Sirenen die Todtenklage repräsentieren, sondern eben diese hat die Gestalt der Sirenen ins Leben gerufen. Und merkwürdig ist es, daß der Name der Sirenen sie noch in eine genauere Verwandtschaft zu jenen Klagen zu setzen scheint, welche um die Zeit der Hundstage an vielen Orten zu erschallen pflegten. Denn es kann wol nicht bezweifelt werden, daß Σειρῆνες von σειρός, σείριος abzuleiten ist. Dazu stimmt der Mythus, daß die Sirenen mit der Persephone gespielt hätten, als sie von Hades entführt wurde. Nach dem Raube hätten sie dieselbe überall gesucht, bis sie endlich in den Gegenden, wo man sie später ansäßig dachte, ihre Lieder zu singen angefangen hätten [2]. Es ist offenbar, daß das Spiel mit den Sirenen dieselbe verhängnisvolle Bedeutung hat, wie das Pflücken des Narkissos, der Todesblume [3].

Mag man nun aber mit diesem Versuche, die Entstehung des Glaubens von dem den Tod herbeiführenden Singen zu

---

1) Nitzsch z. Od. III, p. 370, vgl. Prell. Dem. u. Pers. p. 182.
2) Belegstellen giebt Prell. a. a. O.
3) Hom. Hymn. Cer. 428.

erklären, einverstanden sein oder nicht, so wird man doch kein Bedenken tragen, mit mir anzunehmen, daß in dem Glauben von dem Sterbegesange des Schwans dieselbe Vorstellung sich ausspreche. Denn wenn es auch Schwäne giebt, welche im Frühlinge einen gesangartigen Ton von sich geben, so bleibt es nichts desto weniger ein reiner Glaube, daß der Schwan vor seinem Tode singe. Man könnte nun meinen, daß diesem Glauben jener oben besprochene Kyknos, der Sohn des Ares, seinen Namen und seine Entstehung zu verdanken habe. Aber ich denke, die Sache verhält sich umgekehrt so, daß der lautlose, oft bewegungslos auf dem Waßer ruhende Schwan an sich schon ein Symbol des Todes geworden war [1]), ehe man ihm das Singen vor dem Tode andichtete. Mit dieser Ansicht läßt sich sowol jener Heros Kyknos beßer vereinigen, als auch eine merkwürdige Stelle des Aeschylus, in der er die Graien κυκνόμορφοι nennt [2]).

Eine Schwierigkeit sowol für Kirke als für Aeetes bleibt noch zurück. Wie kommt es, daß diese Unterweltsgottheiten Kinder des Helios genannt werden? Was hat Helios mit der Unterwelt zu thun? Ich knüpfe gleich eine andere Frage daran: Wie kommt es, daß in der Argonautensage die Unterwelt unter verschiedenen Formen und Namen zweimal oder, wenn man will, dreimal wiederkehrt? Der Grund ist der nämliche, der auch in der Odysseussage die Unterwelt mehrmals erscheinen läßt: Vorstellungen, welche sich in verschiedenen Stammesreligionen fanden, haben sich mit einander verschmolzen. In der Argonautensage läßt sich dieß besonders klar erkennen, da wir

1) Vielleicht hat auch seine Farbe dazu mitgewirkt.

2) Aeschyl. Prom. 797.

noch eine andere Form des Mythus besitzen, mit deren Hülfe wir scheiden können, was in jener ursprünglich ist. Die Kadmeische Sage kennt aber nur den Ares und nicht den Aeetes als Unterweltsgott. Demnach müßen wir annehmen, die älteste Argonautensage habe ebenfalls noch nichts von Aea und Aeetes gewußt, sondern das Ziel der Fahrt sei ursprünglich die Insel Aretias gewesen, auf der Insel Aretias habe sich ursprünglich der Hain des Ares mit dem das Vließ bewachenden Drachen gefunden. Dafür sind in der spätern Form der Sage auch Spuren genug vorhanden; denn es ist nicht zufällig, daß die Argonauten hier landen, hier den Sohn des Phrixos finden, der in mehrfacher Beziehung für die ganze Fahrt so wichtig ist. Nun ist es aber für einen jeden Mythenkenner eine ausgemachte Sache, daß der Mythus zwar für jede neue Einwirkung sehr empfänglich ist, aber auf der andern Seite das einmal Aufgenommene mit der größten Zähigkeit festhält, unbekümmert darum, ob darunter der Sinn und Zusammenhang leide oder nicht. Kam also durch irgend welche Umstände zu der alten Aretiadischen Unterwelt eine andere Vorstellung hinzu, so mußte die Form des Mythus entstehen, die wir in der Argonautensage haben: die Insel Aretias bleibt, aber der ursprünglich ihr angehörige Hain des Ares sammt dem Drachen verbindet sich mit dem neu hinzugekommenen Aea, und Aloeus-Ares wird der Bruder des Aeetes.

Wie? wenn nun der Stamm, welchem Aea und Aeetes nebst Kirke angehörte, derselbe wäre, welcher den Helios als seinen Stammgott verehrt hätte, und aus diesem Grunde Helios als Vater des Aeetes und der Kirke erschiene? Es ließe sich Mancherlei anführen, um diese Vermuthung zu großer Wahrscheinlichkeit zu erheben. Doch müßen wir vor der Hand darauf verzichten, weil eine solche Unter-

suchung uns tiefer in die mythische Stammgeschichte hinein führen würde, als für den Augenblick zuläßig ist. Indessen wird wol einleuchten, wie gut es sich damit vereinigt, daß gerade auf der Aeäischen Insel die ἀντολαί des Helios sind, und in Aea die Strahlen des Helios in goldenem Gemache liegen.

Capitel VI.

Echidna. Typhaon. Kronos.

Die Echidna haben wir schon oben für ein unterweltliches Wesen erklärt und Einiges zur Begründung dieser Ansicht beigebracht[1]. Es kann in der That gar nicht zweifelhaft sein, daß dieses Ungethüm — dessen Name noch später als Appellativum die Natter bedeutet, das fern von Göttern und Menschen in einer Höhle unter der Erde lebt, das ferner mit Typhaon den Kerberos und andere chthonische Wesen erzeugt — der Unterwelt angehören muß. Wer seinen Sinn für die Auffaßung mythischer Darstellung geschärft hat, wird ohne Mühe fast in jedem Worte der Hesiodeischen Schilderung[2] eine Beziehung auf chthonische Natur erkennen. Wir heben hier die charakteristischen Ausdrücke hervor und begleiten diejenigen, welche nicht schon in dem Frühern ihre Erklärung gefunden haben, mit den nöthigen Bemerkungen.

Ἡ δ' ἔτεκ' ἄλλο πέλωρον, ἀμήχανον[3], οὐδὲν ἐοικὸς

1) Oben p. 30 f.

2) Theog. 295—305.

3) ἀμήχανος Epith. des Kerberos Theog. 310, vgl. 836.

θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἀθανάτοισι θεοῖσι[1]),
σπῆϊ ἔνι γλαφυρῷ, θείην κρατερόφρον' Ἔχιδναν,
ἥμισυ μὲν νύμφην ἑλικώπιδα, καλλιπάρηον,
ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν, δεινόν τε μέγαν[2]) τε,
ποικίλον, ὠμηστήν[3]), ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης.
ἔνθα δέ οἱ σπέος ἐστὶ κάτω κοίλῃ ὑπὸ πέτρῃ
τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀν-
θρώπων.
ἔνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν.
ἡ δ' ἔρυτ' εἰν Ἀρίμοισιν[4]) ὑπὸ χθόνα λυγρὴ
Ἔχιδνα
ἀθάνατος νύμφη καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.

Der Genealogie, welche Hesiod giebt, kann ich keine Bedeutung abgewinnen, halte sie aber auch nicht für die echte. Diese scheint vielmehr Apollodor aufbewahrt zu haben, welcher statt des Chrysaor und der Kalliroe den Tartaros und die Ge als Eltern der Echidna nennt[5]).

Dieselbe Abstammung wird dem Typhoeus beigelegt. Man hat diesen als Personification vulkanischer Erscheinungen gefaßt, und es ist einzuräumen, daß die Hesiodeische Schilderung seines Kampfes mit Zeus eine solche Deutung wenigstens zuläßt[6]), so wie die spätere Verlegung seines

1) Aesch. Eum. 404 ff.:
ὑμᾶς θ' ὁμοίας οὐδενὶ σπαρτῶν γένει
οὔτ' ἐν θεαῖσι πρὸς θεῶν ὁρωμένας,
οὔτ' οὖν βροτείοις ἐμφερεῖς μορφώμασιν.

2) μέγας heißt Kronos Theog. 178. 459. 473. 495, die Giganten Theog. 185.

3) ὠμηστής Epith. des Kerberos Theog. 311.

4) Ueber diese Worte unten mehr.

5) Apollod. II, 1, 2. vgl. Mützell de emend. Theog. p. 452.

6) Hes. Theog. 820 ff. Damit habe ich concediert, was concediert werden kann. Aber sehen wir die Hesiodeische Stelle genauer

Aufenthalts in vulkanische Gegenden eine augenscheinliche Beziehung dieser Art enthält. Aber damit ist die Sache keineswegs abgethan, vielmehr hat Typhon überall, wo er in der Mythologie auftritt, entschieden die Bedeutung eines unterweltlichen Wesens; das zeigt sich sowol in seiner Gestalt und Abstammung, als in seinen Zeugungen und in seinen sonstigen Mythen. Beides ließe sich nun zunächst insofern wol vereinigen, als anzunehmen ist, daß die griechische Anschauung vulkanische Phänomene als Wirkungen eines in der Unterwelt hausenden Ungethüms auffaßen konnte. Allein daß dieß nicht das Ursprüngliche ist, läßt sich aus Hesiod selbst entnehmen, bei welchem Typhoeus als Vater der verwüstenden winterlichen Stürme genannt ist [1]). Läßt es sich nun denken, daß den Griechen die regelmäßig wiederkehrenden winterlichen Stürme als das Secundäre, die in unregelmäßigen Zeiträumen und nicht überall vorkommenden vulkanischen Erscheinungen und Erdbeben als das Primäre erschienen sein? Ich glaube nicht und nehme deshalb an, daß die vulkanischen Phänomene sich mit dem aus den win-

---

an, so wird es sehr fraglich, ob irgend eine Beziehung auf vulkanische Erscheinungen darin enthalten sei. Am meisten scheinen noch die Verse 862—866 dahin zu zielen; aber der Dichter giebt hier nur einen Vergleich, und somit darf keineswegs die verglichene Sache mit dem durch die Vergleichung zu erläuternden Gegenstande als identisch gedacht werden; im Gegentheil, dieser muß durchaus anderer Art sein, sonst würde er ja mit sich selbst verglichen. Die nach Abzug dieser Verse übrig bleibende Stelle zeigt eine auffallende Aehnlichkeit mit der Schilderung des Titanenkampfs, und dürfen also die Titanen nicht auf vulkanische Erscheinungen zurückgeführt werden, so darf es auch Typhoeus nicht.

1) Daß die winterlichen Stürme gemeint sind, ist an und für sich nothwendig, da der Winter die Jahrszeit der Stürme ist, wird aber auch ausdrücklich angedeutet durch den Zusatz (ἀνέμων) ὑγρὸν ἀέντων Hes. Theog. 869, vgl. Oper. 625.

terlichen Erscheinungen bereits abstrahierten und fertig dastehenden Wesen der Unterwelt accessorisch verbunden haben.

Eine Scheidung des Typhoeus und des Typhaon oder Typhon, welche man wol versucht hat, erachten wir für unzulässig und können auch bei Hesiod, der einzigen Auctorität, auf die man sich dabei stützen könnte, durchaus keinen zureichenden Grund dafür finden. Denn die doppelte Erwähnung desselben Wesens war hier nothwendig, weil die Erzeugungen desselben mit der Echidna doch gleich an der Stelle angegeben werden mußten oder wenigstens konnten, wo auf diese züerst die Rede gekommen war. Schon im Homerischen Hymnus auf Apollo [1]) werden beide Namen von demselben Wesen gebraucht, und wenn dort erzählt wird, daß Hera denselben geboren habe, um sich an Zeus wegen der Geburt der Athene zu rächen [2]), so hätte darauf nicht die Annahme von einer Verschiedenheit dieses und des Hesiodeischen Typhon basiert werden dürfen [3]). Ebenso soll ja Hera den Ares, Hephästos und die Hebe ohne Zuthun des Zeus geboren haben, und wir dürfen in diesen Fällen wirklich einmal eine Dichterfiction annehmen, obgleich man sonst sich hüten muß, zu dieser Krücke zu greifen. Beim Homeriden sieht man auch noch deutlich die echte Genealogie durchschimmern, wenn er die Göttin die Mitwirkung der unterirdischen Mächte zu der Geburt des Typhon anrufen läßt [4]).

Der Aufenthalt des Typhon nach dem Kampfe mit Zeus ist nach Hesiod [5]) der Tartaros, nach Homer und

---

1) Hom. Hymn. Ap. Pyth. 306. 352. 367.
2) a. a. O. 307 ff.; ebenso Stesich. Etymol. M. p. 772, 50.
3) Wie Göttling thut zu Hes. Theog. 820.
4) Hom. Hymn. Ap. Pyth. 334 ff.
5) Theog. 868.

Andern [1]) ἐν Ἀρίμοις. Schon diese einfache Zusammenstellung kann zeigen, was unter dem sonderbaren Ἄριμα zu verstehen ist, oder man müßte allen Zusammenhang zwischen den beiden Stellen leugnen wollen. Das kann man aber nicht, weil auch Echidna εἰν Ἀρίμοισιν wohnt, welche ja mit Typhon in ehelicher Verbindung lebt. Nun braucht man aber die diese betreffende Stelle der Theogonie nur unbefangen zu lesen, so wird man die Erklärung in den Worten ὑπὸ χθόνα gleich daneben finden. Selbst der Ausdruck ἔρυτ' εἰν Ἀρίμοισιν ist nicht ohne Beziehung; denn γαῖα κατέχει oder ἐρύκει ist ein stehender Ausdruck für Verstorbene [2]). Daß also Ἄριμα ein Name für die Unterwelt ist, kann nicht geleugnet werden, und wahrscheinlich ist es, daß das Wort zu demselben Stamme gehört, wie der Name Ares. Sollte es nicht überhaupt eine Benennung der von Ares beherrschten Unterwelt sein? Fast dringt sich dieser Schluß mit Nothwendigkeit auf. Ob übrigens deshalb auch angenommen werden müße, daß Echidna und Typhon ursprünglich dem Religionskreise des Ares allein angehört haben, laße ich dahin gestellt sein. Nothwendig ist es nicht; die Aresunterwelt kann hier ebenso als allgemeinere Bezeichnung der Unterwelt gefaßt werden, wie der Hades es in der spätern Mythologie durchgehends geworden ist.

Unter den Mythen, welche von Typhon erzählt werden, ist wol derjenige der merkwürdigste, welchen Apollodor [3]) aufbewahrt hat. Nach einer phantastischen Schilderung des

---

1) Hom. Il. II, 783. Pind. fr. XCIII. Boeckh vgl. Virg. Aen. IX, 716. Ov. Met. XIV, 89, welche daraus Inarime gemacht haben. An die Arimäer oder den Persischen Ariman (Welck. Prom. p. 316) zu denken, ist zum Mindesten weit hergeholt.

2) Nitzsch z. Od. III, p. 244.

3) Apollod. I, 6, 3.

Ungethüms fährt er fort: die Götter flohen vor ihm nach Aegypten und verwandelten sich in Thiere. Zeus aber bekämpfte ihn anfangs mit Blitzen, nachher mit einer Harpe. Typhon floh an den Kasischen Berg; dort entriß er dem nachdringenden Zeus die Harpe und zerschnitt ihm die Sehnen an Händen und Füßen. Dann trug er ihn durch das Meer nach Cilicien, legte ihn in der Korykischen Höhle nieder, die Sehnen in einem Bärenfelle daneben, und stellte den weiblichen Drachen Delphyne davor. Hermes aber und Aegipan stahlen die Sehnen und fügten sie dem Zeus wieder ein. Dieser begann nun die Verfolgung aufs Neue, bis er ihn endlich in Sicilien mit dem Berge Aetna überdeckte. Die ganze Erzählung, sicher einem Gedichte entnommen, ist ein Gemisch von uralter Symbolik und phantastisch übertreibender Ausschmückung späterer Zeit[1]). Dasjenige, was wir herausgehoben haben, mag so ziemlich dem Inhalte des alten Mythus nahe kommen. Bedeutungsvoll und alt scheint besonders zu sein, daß Typhon dem Zeus die Sehnen ausschneidet, die ihm aber später wieder eingesetzt werden. Ich sehe darin ein Symbol, welches der von Dionysos erzählten Zerstückelung durch die Titanen der Idee nach ganz gleich und auch in der Form nicht unähnlich ist. Außerdem scheint die Harpe, jenes Instrument, welches in der Hand des Titanen Kronos eine so große Rolle spielt, so wie die Höhle, in welche der machtlos gewordene Zeus gelegt wird, mit Fug und Recht als alterthümlich und echt in Anspruch genommen werden zu können. Dem Ganzen liegt aber dieselbe Idee eines feindlichen Gegensatzes einer chthonischen

---

1) Aehnlich urtheilt Heyne z. Apollod. p. 32: Haec narratio vestigia valde antiqui poetici auctoris servat in multis; nec tamen probabis omnia.

Gewalt gegen den olympischen Zeus zum Grunde, welche sich in dem Titanenkampfe ausspricht.

Vergleichen wir nun den Mythus, wie ihn Apollodor erzählt, mit der Darstellung, welche Hesiod von dem Kampfe des Zeus mit Typhoeus giebt, so vermissen wir in der letztern gerade das, was in der Apollodorischen Erzählung den meisten Anspruch auf Alterthümlichkeit machen kann — die Harpe, das Ausschneiden der Sehnen, die Höhle. Bei Hesiod haben wir am Ende nichts weiter als eine Ausmalung der Kampfscene selbst. Es fragt sich nun, welche Darstellung ist dem Totalinhalte nach die ältere. Bei der Beantwortung dieser Frage darf man nun nicht außer Acht laßen, daß die Hesiodeische Theogonie sich von vorn herein kund giebt als einen Versuch, den alten Mythen und religiösen Vorstellungen speculativen Gehalt abzugewinnen und respective in dieselben hineinzulegen. Mochte nun der Dichter sich auch noch so eng an die alte Ueberlieferung anzuschließen suchen, so mußte er doch häufig als Neuerer auftreten, mußte zudichten und ändern, um die Mythen mit seiner religiösen Anschauung in Einklang zu bringen[1]). Ich behaupte freilich nicht, daß er dieß mit philosophischem Bewußtsein gethan habe; es ist hier vielmehr eine ähnliche unbewußte Unmittelbarkeit anzunehmen, wie bei der eigentlichen Mythenbildung. Dadurch wird aber an der Thatsache nichts geändert. Anders ist es bei Apollodor. Diesem ist es nur um die Mythenerzählung selbst zu thun. Darum wird er auch in der Auswahl der Quellen stets derjenigen den Vorzug

1) Ich scheine hier Alles auf Rechnung eines Dichters zu schreiben. Indessen möge man dieß nur als eine bloße Form der Darstellung ansehen. Denn ich zweifle nicht, daß Hesiod nur die Anschauung seiner Zeit ausspreche, wie sie sich in den Köpfen der Begabtern d. h. vorzugsweise der Dichter gestaltet hatte.

gegeben haben, in welcher nach seiner Ansicht die Erzählung der Facta am besten und vollständigsten sich fand. Daraus erklärt es sich, warum er von Hesiod, dem er sonst so gern folgt, in dem vorliegenden Falle abgewichen ist. Faße ich dieses Verhältnis der beiden Quellen ins Auge und vergleiche den alterthümlichen Character der Apollodorischen Erzählung mit der an eigentlichen Facten so leeren Darstellung bei Hesiod, so kann ich nicht umhin, zu behaupten, daß Hesiod uns nur eine Bearbeitung des Mythus bietet, welche das eigentlich Bedeutsame größtentheils zurückgelaßen hat. Der Grund dieser Verstümmelung liegt auch nicht fern. Mit der Hesiodeischen Vorstellung von dem Könige der Götter und Menschen wollte es sich nicht vereinigen laßen, daß Zeus wirklich von dem chthonischen Ungeheuer überwunden worden sei und eine Zeit lang sich in dessen Gewalt befunden habe. Aber ist nicht gerade dieß ein Zug der religiösen Anschauung der Griechen, der in verschiedenen Formen auch bei andern Göttern wiederkehrt? Daß es in unserm Falle die Idee des Mythus entschieden verlange, wird sich gleich zeigen.

Wir müßen uns nämlich zunächst zur Betrachtung eines Gegenstandes wenden, der augenscheinlich mit dem eben behandelten sehr nahe verwandt ist — ich meine den Kampf zwischen Zeus und Kronos. Ueber Kronos ursprüngliches Wesen habe ich gelegentlich bei Behandlung anderer Mythen das Nöthige beigebracht[1]) und kann es deshalb hier als

1) Vgl. p. 41 f. 58. 71 ff. 75. 84. 101. 104 A. 1. Die entschiedene Parallele, welche zwischen dem durch die Aloiden in der Unterwelt gefangen gehaltenen Ares und dem durch die Centimanen gefeßelten und im Tartaros bewachten Titanen Kronos sich ziehen läßt, möge sich der Leser selbst ausführen. — Die bisherigen Versuche, die Bedeutung des Kronos und seines Kampfs mit Zeus zu erklären, schei-

eine erwiesene Sache hinstellen, daß wir in diesem Gotte nichts weiter zu sehen haben, als einen Unterweltsgott, und zwar insbesondere den Beherrscher der Unterwelt in der Zeusreligion. Diese Stellung konnte er im System ebenso wenig behaupten, als Ares, weil schon ein älterer Unterweltsgott vorhanden war. Das Ansehen, welches die Zeusreligion im Laufe der historischen Entwickelung des griechischen Volks gewann, bewirkte aber, daß er aus seiner ursprünglichen Bedeutung nicht ganz verdrängt werden konnte, sondern vielmehr die von ihm beherrschte Unterwelt im Glauben so gestellt wurde, daß in dieselbe nur besonders Bevorzugte gelangten. Denn die Entstehung des Elysiums und der Inseln der Seligen nur aus einem moralischen Bedürfnisse zu erklären, welches eine Trennung der Guten und Bösen im Jenseits verlangte, ist bekanntlich nach den Zeugnissen unserer ältesten Quellen nicht möglich.

Der Unterweltsgott Kronos muß nun aber als solcher in ein feindliches Verhältnis zu Zeus treten, es muß das Bestreben gegenseitiger Vernichtung in beiden Göttern vorhanden sein; es muß ferner dem Kronos sein Bestreben eine Zeitlang gelingen, so gut wie dem Typhoeus. Diese Nothwendigkeit erklärt sich daraus, daß nach dem Glauben der Griechen die Vernichtung der Vegetation am Ende der fruchtbaren Jahrszeit ein Werk desselben Todesgottes ist, welcher das Leben des Menschen vernichtet — Winter und Unter-

---

nen mir, so weit ich dieselben kenne, keiner besondern Widerlegung zu bedürfen. Denn die meisten beschränken sich auf eine Exegese derjenigen Auffaßung, welche dem theogonischen Gedichte des Hesiod zum Grunde liegt, und haben insoweit ihre Berechtigung, aber sie setzen fälschlicher Weise diese als das Ursprüngliche, während man auf der andern Seite doch anzunehmen pflegt, daß Hesiod Anschauungen und Gestalten des griechischen Volksglaubens erst verarbeitet habe.

welt sind in der altgriechischen Vorstellung verschmolzen. Wie nun aber in der vernichtenden Gewalt der winterlichen Jahrszeit das Wirken des Göttern und Menschen feindlichen und verhaßten Unterweltsgottes erkannt wurde, so sah man in der zeugenden Kraft, welche das üppige Wachsthum der guten Jahrszeit hervorrief, die olympischen Götter, die δωτῆρες ἐάων, thätig. Diese Idee spricht sich ja bei dem alten Naturgotte Zeus so vielfach aus, besonders in dem ἱερὸς γάμος [1]).

Das sind die Grundideen, welche die Mythen von Kronos und seiner Feindschaft gegen Zeus ins Leben gerufen haben; von diesem Gesichtspuncte aus muß ihre Erklärung im Einzelnen versucht werden.

Wenn nun also Kronos und Zeus in den Erscheinungen der beiden einander in ihren Wirkungen entgegengesetzten Zeiten des Jahrs thätig, in ihrem eigenen Wesen und Sein mit denselben verwachsen gedacht werden, so muß consequenter Weise zur Zeit nur der eine als lebend und herrschend angesehen werden. Das ist nun allerdings auch bis zu einem gewissen Grade der Fall; aber da die Götter keineswegs in jenen wechselnden Erscheinungen der Natur ganz aufgehen, sondern zugleich als Götter immer lebend und wirkend gedacht werden müßen, so geräth die Naturreligion eigentlich in einen Zwiespalt mit sich selbst, der auch auf die Gestaltung der Mythen seinen Einfluß nicht verleugnet. So muß zunächst der Unterweltsgott Kronos den Zeus verschlingen, vernichten. Aber da derselbe Zeus später jenen wieder bekämpfen und seine Wirksamkeit hemmen muß, so kann dieses Verschlingen nicht wirklich vollzogen werden — Kronos verschlingt nur einen Stein, in der Meinung, es

1) Welcker Anhang zu Schwenck Etym.-Myth. And. p. 269 ff.

sei Zeus. Dieser selbst ist freilich nichts desto weniger in der Gewalt des Unterweltsgottes, so lange bis die Zeit seiner Thätigkeit wieder herannaht; es wird dieß nur auf eine andere Weise symbolisch dargestellt: Zeus befindet sich, bis er herangewachsen ist, in der Höhle von Lyktos. Jetzt beginnt er den Kampf mit Kronos und dessen gleichartigem Bruder Japetos, besiegt ihn und sperrt ihn in den Tartaros, der zwar das eigentliche Herrschaftsgebiet des Kronos ist, in dem er aber selbst nur, wenn er gefeßelt ist, zu verweilen Lust hat.

Wie aus diesen Grundelementen diejenige Auffaßung hervorgehen konnte, welche in Hesiods Theogonie sich findet, ist nicht schwer einzusehen. Zeus ist König und Herrscher auf dem Olymp; Kronos βασιλεὺς ἐνερτέρων [1]). Die Herrschaft derselben, insofern sie sich in den wechselnden Erscheinungen des Jahrs bethätigt, hebt sich gegenseitig auf; aber als ewige Götter und geistige Wesen üben sie ihre Herrschaft beständig, jeder in seinem Gebiete. Was daher als alljährlich sich wiederholend gesetzt werden sollte, ist nur einmal geschehen: Kronos hat nur einmal einen Versuch gemacht, den Zeus zu vernichten, es ist ihm aber nicht geglückt, und so muß er beständig in dem ihm zugehörigen Reiche verbleiben. Vater des Zeus mußte Kronos aber sein, weil er als unterweltliches Wesen als alt [2]) gefaßt und weil, wie der Tag aus der Nacht, so die fruchtbare Jahrszeit aus der unfruchtbaren hervorgehend gedacht wurde. Begann doch in der ältern Zeit das Jahr mit dem Sommersolstitium, so daß also ursprünglich auch in der Natur das Reich des Kronos dem des Zeus vorangieng.

---

1) Mit dieser Bezeichnung des Hades ist der Hesiodeische Ausdruck πρότερος βασιλεύς (Theog. 486) im Grunde gleichbedeutend.

2) S. oben p. 71 ff.

So weit steht nun die Theogonie der ursprünglichen Idee des Mythus nahe genug. Der eine Umstand, daß in diesen Kampf des Kronos und Zeus, und zwar gewis schon lange vor Hesiod, fast die ganze übrige Götterwelt hineingezogen wird[1], läßt sich leicht beseitigen, da derselbe auch nur lose eingewebt ist. Dagegen ist in einem andern Puncte die mythische Speculation Hesiods oder seiner Vorgänger thätiger gewesen. Es liegt in der Natur der Sache und geht aus dem an den Anfang der fruchtbaren Jahrszeit gesetzten *ἱερὸς γάμος* des Zeus unwiderleglich hervor, daß die Hemmung seiner Wirksamkeit durch Kronos gefaßt werden konnte als eine Vernichtung seiner zeugerischen Kraft, als eine Entmannung. Es spielt ja auch in den kleinasiatischen Naturreligionen die Entmannung in diesem Sinne eine bedeutende Rolle. Dieß nöthigt uns, die Entmannung des Uranos durch Kronos als ursprünglich an dem Zeus geschehen zu faßen. Konnte doch aus einem *Ζεὺς Οὐρανίων* oder *Οὐράνιος* leicht ein Uranos hervorgehen[2]. Die Theo-

---

1) Obgleich ich hierin keineswegs eine reine Willkürlichkeit sehe, sondern eine zwingende Nothwendigkeit dafür in dem Entwicklungsgange der griechischen Religion zu erkennen glaube, so liegt doch das Unorganische dieser Umgestaltung des Mythus zu Tage, wenn nun auf diese Weise sogar ein Unterweltsgott den andern (Kronos den Hades Hes. Theog. 455. Apollod. I, 2, 5) verschlingen muß. — Da man sowol nach äußern Zeugnissen, als nach der Idee des Mythus die Zahl der von Hesiod aufgeführten Titanen sehr beschränken und annehmen muß, daß dieselbe erst dann entstanden sein kann, als man den Titanenkampf als einen Kampf feindlicher Götterdynastieen auffaßte (ob. p. 36), so darf man vielleicht vermuthen, daß die gewis nicht bedeutungslose Zwölfzahl derselben den olympischen Zwölfgöttern nachgebildet sei, das Zwölfgöttersystem mithin älter sei, als die zufällige erste Erwähnung desselben in dem Homerischen Hymnus auf Hermes.

2) Man denke daran, daß die olympischen Götter im Gegensatz zu den chthonischen *οὐράνιοι* hießen. S. oben p. 18. Auch ist be-

gonie hat dann diesen auf dem Wege der Speculation gefundenen Uranos mit der durch den Mythus als Mutter des Kronos gegebenen [1]) Gäa an die Spitze ihres Göttersystems gestellt, wie ja Zeus selbst der πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ist.

Wir gewinnen diese Ueberzeugung auch durch Vergleichung des Apollodorischen Mythus von Typhon. Dieser bedient sich, wie Kronos, der Harpe, aber gegen Zeus selbst. Er schneidet ihm damit die Sehnen aus, d. h. er lähmt seine Kraft und Wirksamkeit. Die Kraft des alten Naturzeus äußert sich aber vorzugsweise zeugerisch, in dem Aufsprossen und Gedeihen der Vegetation. Die Entmannung des Zeus, die wir als ursprüngliche Form des Hesiodeischen Mythus setzen, stellt also nur in speciellerer und ausdrucksvollerer Weise dasselbe dar, was Typhon mit ihm vornimmt. Aber wie wir gesehen haben, daß Hesiod bei dem Mythus von Typhon dasjenige umgeht und zu entfernen sucht, was den Beherrscher des Olymps als gedemüthigt und überwunden darstellt, so läßt sich auch denken, daß die Entmannung des Zeus aus einem ähnlichen Grunde, wenn auch nicht ganz bei Seite geschoben, so doch auf ein erst von Zeus abstrahiertes Wesen übertragen ist.

Die Harpe, der sich Typhon und Kronos bedienen, ist ursprünglich nichts weiter als die Erntesichel [2]). Denn mit dem ἀφανισμὸς καρπῶν beginnt die Herrschaft der chthonischen Götter [3]); in der Ernte selbst schon wird der Unter-

---

kanntlich die ursprüngliche Bedeutung des Namens Ζεύς (= Diu) von οὐρανός nicht verschieden.

1) Als Unterweltsgott muß er Sohn der Gäa sein, wie früher gezeigt ist.

2) Heffter Allg. Schulz. 1833. p. 230.

3) Plut. Quaest. Rom. 34: τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστι,

weltsgott als thätig gedacht[1]). Darum muß die Sichel, das Werkzeug, vor dem die Feldfrüchte, das Product der zeugenden Kraft des olympischen Gottes, verschwinden, in der Hand des Unterweltsgottes zur Vernichtung der zeugenden Kraft des olympischen Gottes selbst dienen. So konnte man in Attika in dem ursprünglich Κρονίων genannten[2]) Monat Hekatombäon ein Fest, Κρόνια, feiern, welches den Character eines Erntefestes gehabt zu haben scheint[3]), ohne daß man dadurch berechtigt wäre, in Kronos weiter nichts, als einen Erntegott zu sehen.

Unsere Untersuchungen sind für jetzt geschloßen. Die Resultate derselben, falls sie auch nur in der Hauptsache als hinlänglich gesichert angesehen werden dürfen, begründen manche Consequenzen für das Allgemeine. Dahin gehört besonders Folgendes:

τῶν καρπῶν ἁπάντων εἰληφότων συντέλειαν. In diese Zeit setzte man auch den Raub der Kora. Prell. Dem. u. Perf. p. 122.

1) Das spricht sich auf eine naive Weise in dem Mythus von Lityerses aus, der den Fremden, die er zwang, ihm bei der Ernte zu helfen, Abends nach vollbrachter Arbeit die Köpfe abschnitt und die Rumpfe in den Garben nach Hause trug. Schol. Theocr. X, 41. Herakles erschlug ihn, derselbe Held, der in einer großen Anzahl seiner Mythen als Feind und Bekämpfer chthonischer Wesen auftritt.

2) Plut. Thes. c. 12. Etym. M. p. 321.

3) Hermann Gottesdienstl. Alterth. §. 54, 8. Ungefähr um dieselbe Zeit (6. Metageitnion) brachte man dem Kronos zu Rhodus ein Menschenopfer. Heffter Götterdienste auf Rhodus III, p. 12 ff. Daß man auch sonst die Ernte in Beziehung zur Unterwelt setzte, zeigt der Name des Thessalischen Erntefestes Πελώρια (Athen. XIV, 639 f.), welches dem Wortsinne nach von Χθόνια und Κρόνια nicht verschieden ist (vgl. oben p. 58 u. 104). Auch die Chthonien zu Hermione wurden ὥρᾳ θέρους gefeiert, Paus. II, 35, 4.

Die polytheistische Götterwelt, welche bereits in den ältesten Quellen ziemlich fest geordnet erscheint und späterhin immer mehr zu einem förmlichen System sich gestaltet, darf in keiner Weise auf Ursprünglichkeit Anspruch machen, und jede mythologische Forschung, welche zu dem ursprünglichen Wesen einer Gottheit durchdringen will, hat sich vor allen Dingen von den Feßeln jenes Systems zu emancipieren. Je abgerundeter und selbständiger das Wesen der Gottheit durch die Untersuchung hingestellt wird, je weniger dasselbe sich mit dem System verträgt, desto wahrscheinlicher wird es, daß das Richtige gefunden sei. Erscheint dagegen eine Gottheit nur innerhalb des Systems verständlich, durch dieses bedingt und limitiert, so ist dieselbe entweder überhaupt jüngern Ursprungs, oder sie hat verhältnismäßig stärkere Modificationen erlitten, als andere.

Muß aber auch der Forscher das polytheistische Göttersystem ignorieren, ja zu vernichten streben, so darf dieses dennoch nicht als ein willkürlich ersonnenes gelten, ebenso wenig als die Götter selbst einer bewußten oder unbewußten Erfindung ihr Dasein verdanken; es ist vielmehr ein historisch gewordenes, entstanden aus den angeerbten Culten der einzelnen Stämme, deren Individualität und Schicksale vorzugsweise die Stellung bedingen, welche ihre Gottheiten im System einnehmen. Die mythische Stammgeschichte hängt also mit der historischen Entwicklung des Polytheismus auf das Engste zusammen.

Keine unserer Quellen kann darauf Anspruch machen, die Götter in ihrem ursprünglichen Wesen darzustellen, schon um deswillen nicht, weil alle das System anerkennen. Es ist vielmehr die Art, wie sie die Gottheiten auffaßen, ganz bestimmt zu scheiden von der alten Ueberlieferung, welche sie aufgenommen und mehr oder weniger verarbeitet haben, und

unr diese letztere darf der Untersuchung als Grundlage dienen. Diejenige Forschung also, welche die Auffaßung und Darstellung irgend einer Quelle ohne Weiteres als das Ursprüngliche ansieht und davon ausgehen zu können meint, wird die historische Entwicklung der Götterbegriffe in der Regel verkennen, wenn nicht geradezu umkehren.

Register.

Druck von Philipp Reclam jun. in Leipzig.

Inhalt.

